



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN  
ZUR GESCHICHTE DER  
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

II. BAND. *A.L.*

LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL

NEBST UNTERSUCHUNGEN ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE DER  
KIRCHENVERFASSUNG UND DES KIRCHENRECHTS

VON

ADOLF HARNACK.

NEBST ANHANG:

EIN ÜBERSEHENES FRAGMENT DER *ΜΙΑΧΗ* IN ALTER  
LATEINISCHER ÜBERSETZUNG

MITGETHEILT VON

OSCAR v. GEBHARDT.



LEIPZIG  
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG  
1884.



# LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek

von

Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

Swiss 1886.





Teaching of the Twelve Apostles.  
" "

BR

45

T4

v.2

pt. 1-2

DIE

LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL

" "

NEBST

UNTERSUCHUNGEN ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE  
DER KIRCHENVERFASSUNG UND DES KIRCHENRECHTS

VON

**ADOLF HARNACK**, 1851-1930.

ANHANG:

EIN ÜBERSEHENES FRAGMENT DER *SYLAXH* IN ALTER  
LATEINISCHER ÜBERSETZUNG

MITGETHEILT VON

**OSCAR v. GEBHARDT.**



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1884.



**ΔΙΔΑΧΗ**  
**ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.**

---

*Δ.*, *Διδ.* = *Διδαχή*.

KO., ap. KO. = Apostolische Kirchenordnung (*Κανόνες ἐκκλησιαστικοί*;  
s. Prolegg. § 6 Abschn. 2).

Barn. = epistula Barnabae.

Br. = Bryennios.

Die Capiteleintheilung stammt von Bryennios — wenigstens hat derselbe nicht bemerkt, dass die Handschrift sie biete —, die Zerlegung der Capitel in Verse findet sich in der Editio princeps nicht.



## ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

## LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL.

*Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώ-  
δεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

I, 1. Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς  
ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου,  
διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν  
δύο ὁδῶν.

2. Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς  
ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπή-  
σεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά  
σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου

Herrnlehre (gestellt) durch  
die zwölf Apostel den Völkern.

I, 1. Zwei Wege giebt es, einen  
des Lebens und einen des Todes; es  
ist aber ein grosser Unterschied 5  
zwischen den beiden Wegen.

2. Der Weg des Lebens nun  
ist dieser: zum ersten, Du sollst  
lieben Gott, der Dich gemacht  
hat, zum zweiten, Deinen Näch- 10

Über Titel und Composition s. die Prolegg., ebenso dort über die Beziehungen  
zu der Constitutionenliteratur.

I, 1. Die Unterscheidung stammt aus Jerem. 21, 8; s. meine Bemerkungen zu Barnab. 18. Ignat. ad. Magn. 5, 1. Ob Clemens (Strom. V, 5, 31) auch unsere Stelle im Auge gehabt hat, wie Br. vermuthet, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Barn. 18, 1: Ὅδοι δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκοτός. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. 19, 2: ὁδὸς θανάτου; s. auch 20, 1. II Pet. 2, 2: ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας; 2, 15: εὐθεῖα ὁδός; 2, 15: ἡ ὁδὸς τ. Βαλαάμ; 2, 21: ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης. II Clem. 5, 7: ἡ ὁδὸς ἡ δικαία. II Clem. 7, 2: ἡ ὁδὸς ἡ εὐθεῖα.

I, 2. Barn. 19, 1: Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστὶν αὕτη . . . 2. ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε . . . 5. ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Der Ausdruck für Gott „ὁ ποιήσας (ἀνθρ.)“ ist von Barnabas auch 16, 1 und 20, 2 gebraucht (s. *Αἰδ.* 5, 2; II Clem. 15, 2: ὁ θεὸς ὁ κτίσας ἡμᾶς). Auch Justin hat diesen Zusatz Apol. I, 16 in dem Spruch Mr. 12, 30. Das von Christus (Mt. 22, 37 f. Mr. 12, 30 f.) aufgenommene ATliche Gebot scheint somit in *Δ.* von der Fassung bei Barn. beeinflusst zu sein. — πάντα ὅσα κτλ.] S. Mt. 7, 12: πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν

ὡς σεαυτὸν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν  
 θελήσῃς μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ  
 σὺ ἄλλω μὴ ποιεῖς.

5 3. Τούτων δὲ τῶν λόγων  
 ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη·

Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμέ-  
 νους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε  
 ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νη-  
 10 στεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόν-  
 των ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν  
 ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς;  
 οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ

sten wie Dich selbst; alles aber,  
 was Du nicht willst, dass es Dir  
 geschehe, das thue auch einem  
 Anderen nicht.

3. Die Lehre aber, die in  
 diesen Worten liegt, ist folgende:

Segnet, die Euch fluchen und  
 betet für Euere Feinde, fastet  
 aber für Euere Verfolger; denn  
 was ist das für eine Gunst, wenn  
 Ihr liebt die Euch lieben? thun  
 nicht auch die Heiden dasselbe?  
 Ihr aber sollt lieben die Euch

ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς. Lc. 6, 31: καὶ κα-  
 θὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως. Die  
 Fassung in *A.* stimmt also nicht mit der des Mt. und Lc., auch nicht  
 mit Tob. 4, 15. Dagegen kommt die Fassung in Clem. Hom. 12, 32; 11, 4;  
 7, 4 und namentlich Const. App. I, 1 (p. 3, 1 sq. Lag.); III, 15 (p. 109,  
 14 sq.) der in *A.* näher und die in Const. VII, 1 (p. 198, 4) und in der  
 KO. ist, wie zu erwarten, fast wörtlich mit ihr identisch. Im Barnabas-  
 brief fehlt der Satz. Zu dem ganzen Cap. s. Iren. IV, 12, 3; 13, 2; 16, 4, 5.

I, 3. λόγων] scil. der Herrn Worte. Der ganze Vers hat bei Barn.  
 keine Parallelen (jedoch vgl. 19, 1: ἐστὶν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνώσις τοῦ  
 περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη). Justin führt in der ersten Apologie seine  
 Mittheilungen von Herrnsprüchen, die christliche Sittlichkeit betreffend,  
 c. 14 also ein: Ἵνα δὲ μὴ σοφίσεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν, ὀλίγων τινῶν τῶν  
 παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι ἡγησάμεθα . . . εἰ  
 ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν. — Εὐλογεῖτε bis zum  
 Schluss] Diese Worte haben bei Mt. 5, 44. 46 und Lc. 6, 27. 28. 32 eine  
 Sachparallele, aber auch nicht mehr. Mt. schreibt: Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχ-  
 θροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς . . . ἐὰν γὰρ ἀγα-  
 πήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι  
 τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; καὶ ἐὰν ἀσπάσῃσθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί πε-  
 ρισθὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; Lc. bietet: Ἀγα-  
 πᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε  
 τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς . . .  
 καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ  
 οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. Justin. Apol. I, 15 bie-  
 tet, wiederum verschieden: Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν  
 ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν· Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· Εὐχέσ-  
 θε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλο-  
 γεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν [ὑμῖν bietet hier auch *A.*] καὶ εὐχέσθε

ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, καὶ οὐχ ἔξετε ἐχθρόν. 4. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν. Ἐάν τις σοι δῶ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ τέλειος· ἐάν ἀγγαρεύῃ σέ τις μίλιον ἐν, ὕπαγε μετ' ἡσσαν, und Ihr werdet keinen Feind haben. 4. Enthalte Dich von den fleischlichen und körperlichen Begierden! Wenn Dir Einer einen Schlag auf den rechten Backen giebt, so wende ihm auch den andern zu, und Du wirst vollkommen sein. Wenn Dich Einer zwingt eine

4. σωματικῶν cod., Bryennios κοσμικῶν (cf. Const. App.).

ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. S. auch Athenag. Suppl. 11 u. Theoph. ad Autol. III, 14. Die A. stimmt noch am meisten mit dem Lucastext; sie enthält aber zwei neue Gedanken, erstlich, dass man für die Verfolger auch fasten soll, zweitens, dass man keinen Feind haben wird, wenn man die Hasser liebt. Letzteres (Br. vergleicht zwei Stellen bei Clemens Alex.) ist als Verheissung, die an das Gebot der Feindesliebe angeknüpft ist, merkwürdig. (S. dazu Justin. Apol. I, 14: καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πελθεῖν πειρώμενοι. I Pet. 2, 15). Ersteres ist wohl nach Herm. Sim. V, 3, 7. 8 zu erklären. Aber an dieser Stelle wird nur angerathen, das beim Fasten Ersparte den Armen zu geben, hier sogar den Verfolgern. Man kann übrigens, wenn man die Ermahnung ernsthaft nehmen will, nur an persönliche (heidnische) Gegner denken und darf nicht allgemeine Erwägungen über die Obrigkeit, welche die Christen verfolgt, einmischen. Jedenfalls haben wir hier ein altes Stück. Zu vergleichen ist auch Orig. Hom. in Levit. X fin. (T. II p. 246): „Sed est et alia (ieiunandi ratio) adhuc religiosa, cuius laus quorundam apostolorum litteris praedicatur. Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: „Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem.“ Woher diese Stelle genommen ist, ist unbekannt. Zum Ganzen ist II Clem. 13, 3. 4 einzusehen, wo über die mangelhafte Ausführung dieses Gebotes der Liebe bei den Christen geklagt wird; s. auch meine Note zu I Clem. 60, 3.

I, 4. Auch dieser Vers fehlt bei Barn. Der Verf. geht in den Singular über, augenscheinlich weil seine Quelle die folgenden Sprüche in diesem Numerus bot; sie stehen aber auch in unseren Evangelien im Sing., während die I, 3 entsprechenden auch dort im Plural stehen. — *σαρκ. κ. σωμα. ἐπιθυμιῶν*] Der Ausdruck ist allerdings sehr auffallend; die Änderung in „κοσμικῶν“, die Br. in den Text aufgenommen, ist nach I Pet. 2, 11; Tit. 2, 12; II Clem. 17, 3 naheliegend, noch mehr nach Constit. Apost. VII, 2 (p. 198, 13). Aber ich wage den seltenen Ausdruck nicht im Texte zu corrigiren, obgleich offenbar ist, dass „κοσμικῶν“ viel besser zu dem folgenden passt, ja fast gefordert erscheint. Um Selbst-



αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ  
 ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ  
 τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις  
 ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει·  
 5 οὐδὲ γὰρ δύνασαι. 5. Παντὶ  
 τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ  
 ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδο-  
 σθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων  
 χαρισμάτων. Μακάριος ὁ δίδους  
 10 κατὰ τὴν ἐντολήν· ἁθῶς γὰρ

Meile zu gehen, so gehe zwei  
 mit ihm; wenn Einer Deinen  
 Mantel nimmt, so gieb ihm auch  
 den Leibrock; wenn Einer Dir  
 das Deine genommen hat, so  
 fordere es nicht zurück; denn Du  
 vermagst es auch nicht. 5. Je-  
 dem, der Dich bittet, dem gieb,  
 und fordere es nicht zurück;  
 denn der Vater will, dass Allen

losigkeit im Sinne der Weltentsagung handelt es sich. — Für das folgende ist Mt. 5, 39—41; Lc. 6, 29, 30; Justin. Apol. I, 16 zu vergleichen. Der Text in *A.* sieht hier aus wie ein aus Mt. und Lc. gemischter (das „καὶ ἔσῃ τέλειος“ stammt vielleicht aus Mt. 5, 43); aber er scheint es auch wirklich zu sein; denn Tatian im Diatessaron (Zahn S. 133 f.) bietet: „Qui percutit maxillam tuam, porrige ei et alteram partem . . . Und wer dich zwingt, dass du eine Meile mit ihm gehst, gehe mit ihm zwei andere. Und wer nehmen will deinen Leibrock, gieb ihm auch deinen Mantel. Wenn Einer das Deine wegnimmt, fordere es nicht“. Hier sind in der That zwei sehr bedeutende Übereinstimmungen zwischen *A.* und dem Diatessaron (vgl. die Reihenfolge der Sprüche und die Form des 4. Spruchs), die sich weder aus unserem Lc. noch Mt. erklären lassen. Es liegt hier ohne Zweifel ein Problem. — τέλειος] S. c. VI, 2; X, 5; XVI, 2. — οὐδὲ γὰρ δύνασαι] scil. ἀπαιτεῖν παρ’ ἀσεβῶν καὶ ἐξουσίαν ἔχόντων διαρπάξιν τὰ τῶν χριστιανῶν. So muss man mit Br. erklären, aber das erscheint matt und stumpft den evangelischen Gedanken so sehr ab, dass man vielleicht eine absichtliche Textfälschung vermuthen wird. In den Const. App. VII, 2 fehlt der Satz ganz. Noch wichtiger aber ist, dass in einer Stelle der „Scala“ des Johannes († c. 580, s. Migne T. LXXXVIII p. 1029), wie Br. entdeckt hat, folgendes steht: *Εἰσεβῶν μὲν τὸ αἰτοῦντι δίδοναι, εὐσεβεστέρων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἰροντος μὴ ἀπαιτεῖν δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἴδιον κατέστηκεν.* Hiernach scheint es nahe zu liegen, für „οὐδὲ γὰρ δύνασαι“ vielmehr „καίπερ δυνάμενος“ zu conjiiciren. Diese „mönchische“ Fassung wäre dann für die „Katechumenen“ in das triviale „οὐδὲ γὰρ δύνασαι“ umgesetzt. Indessen s. dagegen die Proleg. § 3.

I, 5. Dieser Vers hat in IV, 5—8 eine Sachparallele; die Wiederholung, die allerdings nur eine theilweise ist, zeigt immerhin, dass der Verf. aus zwei Quellen schöpfte, und zwar ist die letztere Stelle aus Barn. 19, 8. 11 genommen, die hier vorliegende ist zusammengesetzt aus Lc. 6, 30 (παντὶ αἰτοῦντι σε δίδου), Herm. Mand. II, 4—6 (πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων . . . ὁ οὖν οὕτως ἀπλῶς διακονῶν τῷ θεῷ ζήσεται . . . οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διὰ τὴν ἔλαβον



ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ gegeben werde aus den Gnaden-  
 μὲν γὰρ χρεῖαν ἔχων λαμβάνει gaben, die ein Jeglicher em-  
 τις, ἀθῶος ἔσται· ὁ δὲ μὴ pfangen hat. Selig der, welcher  
 χρεῖαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνα τί giebt dem Gebote gemäss; er  
 ἔλαβε καὶ εἰς τί· ἐν συννοῇ δὲ ist ja ohne Schuld; wehe aber 5  
 γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ dem, der da nimmt! Zwar wer  
 ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται Mangel leidet und nimmt, wird

καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην· ὁ οὖν διδοὺς ἀθῶός ἐστιν) und Mt. 5, 25. 26. Da die *A.* hier wörtlich mit Hermas stimmt, so ist es auffallend, dass sie die Ermahnung im Hermas, die sich dort zweimal findet, dass der Geber niemals prüfen soll, wem er zu geben hat (μὴ διστάζων τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς — μηθὲν διακρίνων τίνι δῶ ἢ μὴ δῶ), weggelassen hat. Das ist schwerlich zufällig, sondern eine bewusste Abschwächung; ja in Vers 6 ist ausdrücklich das Gegentheil von dem verlangt, was Hermas anbefohlen hat. Hiedurch ist aber nun ein gewisser Widerspruch in die Darstellung der Gebote in der *A.* gekommen. Derselbe liegt in dem πᾶσι θέλει διδοῦσθαι ὁ πατήρ einerseits und dem μέχοις ἂν γνῶς τίνι δῶς andererseits, resp. in dem letzteren Satz im Vergleich mit der Behauptung, dass lediglich der Empfänger und nicht der Geber vor Gott für übelangebrachte Gaben verantwortlich sei. Hier sind zwei Möglichkeiten. Entweder hat der Verf. der *A.* selbst sich schon durch Abschwächung der Sätze des Hermas in den Widerspruch verwickelt oder der Text, wie er vorliegt, ist interpolirt und zugleich absichtlich verkürzt. Für die erstere Annahme spricht, dass die Ermahnung zu der besonnenen Praxis v. 6 in einer auffallenden und alterthümlichen Form gegeben ist. Auf jeden Fall aber zeigt die Stellung der Worte „ἀθῶος γὰρ ἔστιν“ in der *A.*, dass der Hirte die Quelle ist; denn hier stehen sie im besten Zusammenhang; dagegen in der *A.* ist die Aufeinanderfolge: Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γὰρ ἔστιν weniger gut. Man erwartet dazwischen eben den Satz, dass der Geber nicht prüfen soll, wem er giebt; auf diesen Satz würde sich dann das γὰρ beziehen. Oder hat man unter der ἐντολή geradezu das mandatum Pastoris zu verstehen: μὴ διστάζων τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς? dann würde das γὰρ einen guten Sinn erhalten. Aber der Verf. würde in diesem Fall voraussetzen, dass seine Leser den Wortlaut des Gebotes bei Hermas, welchen er im Sinne hat, kennen. Also ist daran wohl nicht zu denken. Sehr bezeichnend ist es, dass in der KO. der ganze Abschnitt fehlt, und dass er in den Const. App. VII, 1 (p. 198, 20 sq.) stark verkürzt und umgearbeitet ist. Jedenfalls nimmt der Text, wie er in *A.* jetzt vorliegt, eine Mittelstellung zwischen Hermas und den Constitutionen ein. Ob auf unsere Stelle auch Const. App. IV, 3 (p. 115, 6—22) blickt, ist unsicher, s. die Worte: καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπὸ τοῦ κυρίου· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν

ἐκείθεν μέχρις οὐ ἀποδοῖ τὸν  
 ἔσχατον κοδραντήν. 6. Ἀλλὰ  
 καὶ περὶ τοῦτου δὲ εἴρηται.  
 Ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου  
 5 εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν  
 γνῶς τίνι δῶς.

10

15

ohne Schuld sein; wer aber keinen Mangel leidet, der soll Antwort stehen warum er genommen hat und zu welchem Zweck. Gefangen gesetzt wird er ausgeforscht werden betreffs dessen, was er gethan hat, und wird nicht eher von dort herauskommen, bis dass er den letzten Heller bezahlt hat. 6. Es gilt aber auch für diesen Fall das Wort: „Es schwitze Dein Almosen in Deine Hände, bis Du erkannt hast, wem Du giebst.“

3. δὲ cod., Bryennios δὲ. — 4. Ἰδρωσάτω Bryennios, cod. Ἰδρωτάτω.

ὑποκρίσει λαμβάνονσιν. — χαρισμάτων] Herm. bietet *δωρημάτων*; aber auch Rom. 12, 6 sq. steht in dem Kataloge der Charismen der Satz: ὁ μεταδιδὼς ἐν ἀπλότητι; allerdings ist auch hier die Parallele nicht vollständig. I Cor. 7, 7: ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ. Coloss. 3, 13. — Μακάριος . . . κατὰ τ. ἐντολήν] Vielleicht hat der Verf. an Mt. 5, 7 gedacht; aber nur bei Hermas findet sich die Seligpreisung des Gebers (bei Mt. der Barmherzigen überhaupt). Auf die Schwierigkeit des Satzes ὁ δίδως κατὰ τ. ἐντολήν wurde oben hingewiesen. Meint der Verf. ein Herrngebot? so muss man vermuthen; aber welches? Die ἐντολή des Hermas liegt so nahe; aber hat der Verf. in seiner *διδαχὴ κυρίου* jene ἐντολή als vom Herrn stammend aufgefasst? S. zu c. XIII, 5. 7. — *συνοχή*] Mt. hat *φυλακή*; s. Lc. 21, 25. II Cor. 2, 4.

I, 6. Über den Widerspruch dieses Satzes zu I, 5 s. dort; ist er eine absichtliche Interpolation? Schwerlich. Die Verbindung mit dem vorhergehenden Satze ist nicht undurchsichtig. Das „*περὶ τοῦτου*“ bezieht sich auf I, 5 zurück, also auf den speciellen Fall, dass der Empfänger unwürdig ist. Eingeführt ist das Folgende wie ein Schriftwort (s. XVI, 7), welches indess nirgends nachweisbar ist. Dass man vor dem Geben prüfen soll, wird erst in kirchlichen Schriften des ausgehenden 2. Jahrhunderts und der Folgezeit ausgesprochen. Der Bearbeiter (Const. App. VII, 1) bietet den Satz nicht. Das ist allerdings auffallend; denn er musste ihm willkommen sein. Doch nach den übrigen charakteristischen Zusätzen in c. I und nach c. VI der *Αἰδ.* wird man den Verdacht einer Interpolation fallen lassen müssen (s. die Prolegg. § 3). — Sehr beachtenswerth ist Sirach. 12, 1 f.

II, 1. Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς.

2. Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον.

3. Οὐκ ἐπιорκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐ μνησικακήσεις. 4. Οὐκ ἔση διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος· παρὶς γὰρ θανάτου ἡ δίγλωσσία.

II, 1. Nun das zweite Gebot der Lehre:

2. Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht huren, nicht stehen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, nicht die Leibesfrucht abtreiben, auch das eben geborene Kind nicht tödten; Du sollst den Besitz deines Nächsten nicht begehren.

3. Du sollst nicht schwören, nicht falsches Zeugniß reden, nicht Schmährede führen, nicht das erlittene Übel nachtragen.

4. Du sollst nicht zweierlei Sinn haben, auch nicht zweizüngig

8. γεννηθὲν Barn., Const. App., Bryennios, γεννηθέντα cod.

II, 1. Δευτ. ἐντ. τ. διδαχῆς] s. die Prolegg. § 3. II Pet. 2, 21: ἡ παραδοθεῖσα ἀγία ἐντολή. Das Capitel enthält die Warnung vor den groben Sünden.

II, 2. S. Barnab. 19, 4: οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις. Br. verweist auf Clem. Alex. Paedag. III, 12, 89: "Ἔστιν ἡμῶν ἡ δεκάλογος ἡ διὰ Μωυσέως . . . περιγράφουσα" „οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις". Clemens ist hier keinesfalls lediglich von Exod. 20 (Deut. 5), resp. von Rom. 13, 9 abhängig, sondern entweder von Barn. oder von der Διδαχή, wie das „παιδοφθορήσεις" beweist, welches dem Barn. eigenthümlich ist (s. 10, 6: οὐ μὴ γένῃ παιδοφθόρος). Aber Barn. bietet das κλέψεις nicht. — μαγεύσεις] Act. 8, 9. — φαρμακεύσεις] Gal. 5, 20; Apoc. 9, 21; 18, 23; 21, 8; 22, 15. — φονεύσεις] Barn. 19, 5: οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. — ἐπιθυμήσεις] Barn. 19, 6: οὐ μὴ γένῃ ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου.

II, 3. ἐπιорκήσεις] Mt. 5, 34; Jacob. 5, 12; dagegen Tertull. Apol. 32. — κακολογήσεις] Br. vergleicht Proverb. 20, 20; s. Mt. 5, 22. — μνησικακήσεις] Barn. 19, 4: οὐ μνησικακήσεις τῷ ἀδελφῷ σου. I Clem. 2, 5: εἰλικρινεῖς καὶ ἀκέραιοι ἦτε καὶ ἀμνησίκακοι εἰς ἀλλήλους. I Clem. 62, 2. Barnab. 2, 8.

II, 4. S. Barnab. 19, 7: οὐκ ἔση διγνώμων οὐδὲ γλωσσώδης, παρὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ δίγλωσσία.

5. Οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός, ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει.

5

6. Οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτής οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος, οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὸν κατὰ τοῦ πλησίον σου.

10

7. Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, 15 περὶ δὲ ὧν προσείξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.

sein; denn eine Schlinge des Todes ist die Zweizüngigkeit. 5. Deine Rede soll nicht lügenhaft sein, nicht hohl, sondern erfüllt mit That.

6. Du sollst nicht sein ein Habsüchtiger, noch ein Räuber, noch ein Heuchler, noch ein Arglistiger, noch ein Stolz; Du sollst nicht bösen Anschlag wider Deinen Nächsten fassen.

7. Keinen Menschen sollst Du hassen, sondern die Einen überführen, für die Anderen beten und noch Andere mehr als Deine Seele lieb haben.

II, 5. Man beachte den Klimax; zu πράξει (fort. leg. πράξειως) s. I Clem. 38, 2: ὁ σοφὸς ἐνδεικνίσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς. Ignat. ad Eph. 15, 1. 2: ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσῃ. II Clem. 4. Justin. Apol. I, 14 fin. I, 16, p. 63 E. Von evangelischen Sprüchen gehört Mt. 5, 37 nicht hierher, eher Mt. 23, 3; auf beide verweist B. — μεμεστ.] Act. 2, 13. Rom. 15, 14: μεστοὶ ἔστε ἀγαθωσύνης. Jacob. 3, 17: σοφία μεστή ἐλέους. I Clem. 2, 3: μεστοὶ δόσας βουλῆς.

II, 6. S. Barnab. 19, 6: οὐ μὴ γένη πλεονέκτης. — ἄρπαξ] Mt. 7, 15; I Cor. 5, 10. 11: ἢ πλεονέκτης . . . ἢ ἄρπαξ; ibid. 6, 10. — κακοήθης] Rom. 1, 29: κακοήθεια. Mit Recht vergleicht Br. I Clem. 35, wo sich auch πλεονεξίαν, κακοηθείας, ὑπερηφανίαν zusammen genannt finden. — βουλὴν πονηράν] S. Barnab. 19, 3: οὐ λήψῃ βουλὴν πονηράν κατὰ τοῦ πλησίον σου.

II, 7. S. Barnab. 19, 11: εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν. Hier liegt, wenn unter τ. πον. böse Menschen (nicht der Satan) zu verstehen sind, eine absichtliche Correctur am Text des Barn. in der Αἰδαχή vor, auf die Krawutzky bereits bei seiner Untersuchung der KO. hingewiesen. Der Verfasser unterscheidet drei Classen unter den Menschen, wie sie dem Christen entgentreten, 1) die Sünder, welche Ermahnung annehmen, 2) die z. Z. unverbesserlichen Sünder, 3) die christlichen Brüder. — ἐλέγξεις] S. c. IV, 3; XV, 3. — ἀγαπήσεις] Barn. 19, 5: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Der Ausdruck ist dem Barn. eigenthümlich, s. c. 1, 4; 4, 6. Zur Form des Satzes vgl. Jud. 22. 23. Das ganze Capitel enthält 25 Warnungen; die 10 ersten beziehen sich auf Dekalog,



III, 1. Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.

2. Μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων φόνοι γεννῶνται.

3. Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων μοιχεῖται γεννῶνται. 4. Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλο-

III, 1. Mein Kind, fliehe vor jeglichem Bösen und vor Allem, was ihm ähnlich ist.

2. Werde nicht zornig; denn es führt der Zorn zum Todschatz, auch nicht eifernd noch streitsüchtig noch hitzig; denn aus dem Allen entstehen Todschläge. 5

3. Mein Kind, werde nicht lüstern; denn es führt die Lust 10 zur Hurerei, auch rede nicht Zoten noch schlage Deine Augen hoch auf; denn aus dem Allen entstehen Ehebrüche. 4. Mein Kind, werde kein Vogelschauer; 15 denn das führt zum Götzen-

3. αὐτοῦ vix mutandum in αὐτῷ; cf. Const. App., sed KO: αὐτοῦ. — 4. ὀργίλος cod.

Gebot 5—9 (ausser 8); die 8 folgenden warnen vor Zungensünden. Das Genauere s. Prolegg. § 3.

III, 1. Τέκνον μου] Die Anrede, die in diesem Cap. fünfmal vorkommt, stammt aus der jüdischen hagiographischen Literatur, welcher überhaupt dieses Cap. nachgebildet ist. — φεῦγε] Barnab. 4, 1: φεύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας; auch in A. ist πονηροῦ um des folgenden willen neutrisc zu verstehen. Es folgen nun in A. 5×2 Verbote, die sehr kunstvoll und einander parallel ausgearbeitet sind. Aus den Geboten 5 f. des Dekalogs ist hier gleichsam ein neuer Dekalog entwickelt. Eine Quelle ist nicht bekannt. Das Thema der Ausführungen v. 2—6 ist in v. 1 angegeben und liegt in dem ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.

III, 2. S. I Clem. 4, 7. — ὀργίλος] Tit. 1, 7. — ζηλωτής] Im N. T. stets im guten Sinne; so auch I Clem. 45, 1. — ἐριστικός und θυμικός fehlen im N. T.

III, 3. ἐπιθυμητής] I Cor. 10, 6. — αἰσχρολόγος] Col. 3, 8: αἰσχρολογία. — ὑψηλόφθαλμος] Ein Hapaxleg., welches die Const. App. VII, 6 (p. 201, 23) durch ὑψόφθαλμος ersetzt haben. Zum Gedanken vergleicht Br. II Pet. 2, 14 u. Testam. Beniam. 6: οὐ πλανᾶται μετεωρισμοῖς ὀφθαλμῶν; Isasch. 7: οὐκ ἐπόρευσα ἐν μετεωρισμῷ ὀφθαλμῶν μου.

III, 4. S. Levit. 19, 26. 31. Deut. 18, 10 sq. — ἐπαοιδός] Iren. I, 25, 4: ἐπαοιδαι, II, 32, 5: „nec incantationibus facit ecclesia aliquid“. — μαθηματικός] Tertull. de idol. 9. adv. Marc. I, 18: „nam et mathematici plu-

λατρίαν· μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ  
μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαί-  
ρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν·  
ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδω-  
5 λολατρία γεννᾶται. 5. Τέκνον  
μουν, μὴ γίνου ψεύστης· ἐπειδὴ  
ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν  
κλοπὴν· μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ  
κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων  
10 ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται.  
6. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγ-  
γυσος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν  
βλασφημίαν· μηδὲ αὐθάδης μη-  
δὲ πονηρόφρων· ἐκ γὰρ τού-  
15 των ἀπάντων βλασφημίαι γεν-  
νῶνται.

7. Ἰδοὺ δὲ πρᾶνς, ἐπεὶ οἱ

dienst, auch kein Beschwö-  
rer, kein Magier und kein Zau-  
berer, auch wolle dergleichen  
nicht ansehen; denn aus dem  
Allen entsteht Götzendienst.  
5. Mein Kind, werde kein Lüg-  
ner; denn es führt die Lüge zum  
Diebstahl, auch kein Geldsüch-  
tiger noch eitlen Ruhm Suchen-  
der; denn aus dem Allen ent-  
stehen Diebstähle. 6. Mein Kind,  
werde kein Murrender; denn das  
führt zur Lästerung, auch nicht  
frech noch schlechtgesinnt; denn  
aus dem Allen entstehen Läste-  
rungen.

7. Sei aber sanftmüthig; denn

5. τέκνον μου cod., Clem. Alex. vñ. — 6. ἐπειδὴ ὁδηγεῖ cod., Clem. Alex. ὁδηγεῖ γὰρ.  
— 7. εἰς cod., Clem. Alex. πρὸς.

rimum Marcionitae“. Justin. Apol. I, 14. Philosoph. IX, 14 p. 293. X, 29. Ep. Hadriani ad Servian.: „nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes“. — περικαθαίρων] Br. citirt das Scholion zu Const. App.: Περικαθαίρων ὁ διὰ θνσιῶν δοκῶν κωλύει νόσους ἢ ἁμαρτίας, und zu VIII, 32: περικαθαίρων λέγεται ὁ ὕδασιν ἐπιρραίνων, ἐσκενασμένοις μετ' ἐπφοδῆς, εἰς κάθαρσιν δὴθέν τινα. Aber in Deut. 18, 9 ist das Wort in anderem Sinne gebraucht. Zu ἐπαοιδός s. Philosoph. IX, 15 p. 294. X, 29 p. 330.

III, 5. ψεύστης] Clem. Strom. I, 20, 100: οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται· φησὶ γοῦν, εἰ μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπὴν. Clemens hat hiernach die *Διδ.* gekannt und als γραφή citirt.

III, 6. γόγγυσος] Dieses Wort findet sich sonst nur noch Proverb. 16, 28 (Theod.). Ep. Jud. 16: οὗτοι εἰσιν γογγυσταί, μεμφίμοιροι . . . καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπεροργα. I Cor. 10, 10; Philipp. 2, 14; I. Pet. 4, 9. Eph. 4, 31: πικρία . . . βλασφημία. — αὐθάδης] Tit. 1, 7. II Pet. 2, 10: αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμονσιν, βλασφημοῦντες. Herm. Sim. V, 4, 2; IX, 22, 1—3. I Clem. 1, 1; 30, 8; 57, 2. — πονηρόφρων] Das Wort ist bisher nur Const. App. VII, 7 (p. 202, 8) nachgewiesen u. stammt dort aus der *Διδ.*

III, 7. πρᾶνς] S. Barn. 19, 4: ἔση πρᾶνς. — οἱ πρᾶεῖς] Mt. 5, 5: μακάριοι οἱ πρᾶεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

8. Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντός, οὓς ἤκουσας. 9. Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος. Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ. 10. Τὰ συμβαινόντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

die Sanftmüthigen werden die Erde besitzen. 8. Werde langmüthig und barmherzig und lauter und gesetzt und gütig und zittre alle Zeit vor den Worten, die Du gehört hast. 9. Erhöhe Dich nicht selbst und lass Deine Seele nicht übermüthig werden. Nicht soll Deine Seele zu Hohen sich halten, sondern mit Gerechten und Niederen sollst Du umgehen. 10. Die Dir zustossenden Widerfahrnisse sollst Du als gute hinnehmen, wissend, dass ohne Gott nichts geschieht.

IV, 1. Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτός καὶ ἡμέ-

IV, 1. Mein Kind, gedenke dessen, der zu Dir das Wort Gottes redet, Nacht und Tag, ehre

III, 8. S. Barn. 19, 4: ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκουσας. Cf. Jes. 56, 2. Coloss. 3, 12. I Thess. 5, 14. 15. Herm. Mand. V (Br.). I Clem. 2, 1: καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστεγνισμένοι ἦτε.

III, 9. 10. S. Barn. 19, 3: οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν, ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα . . . οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος . . . 6: οὐδὲ κολληθήσῃ ἐκ ψυχῆς σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστραφήσῃ. τὰ συμβαινόντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται. Barn. 4, 2; 19, 2. I Clem. 46, 4. Die ἐνεργήματα sind in A. nach dem Zusammenhang wohl vornehmlich die Widerfahrnisse seitens böser Menschen. Zum Gedanken s. Mt. 10, 29. 30; Rom. 8, 28. I Pet. 3, 13.

IV, 1. 2. Das Capitel enthält die besonderen sittlichen Gebote, die dem Christen als Glied der christlichen Gemeinde gelten. Bei Barn. 19, 9. 10 heisst es: ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτός καὶ ἡμέρας, καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἀγίων. Die A. hat merkwürdigerweise die Einschärfung der Pflicht, stündlich den Gerichtstag zu bedenken, weggelassen. Dagegen hat sie den Satz eingeschoben, dass der Verkündiger des Worts geehrt werden soll wie der Herr, und gebietet, dass man Tag und Nacht seiner eingedenk sein soll (!). — λαλοῦντος κτλ.] Hebr. 13, 7: Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων

ρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὁθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. 2. Ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρό-  
 5 σωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν. 3. Οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ

ihn aber wie den Herrn; denn wo her die Herrschaft verkündet wird, daselbst ist der Herr. 2. Aufsuchen aber sollst Du täglich das Angesicht der Heiligen, auf dass Du durch ihre Gespräche erquickt werdest. 3. Richte keine

7. ποιήσεις edidi (cf. Barn.; Const. App. VII, 10 p. 203, 10; KO), cod. ποιήσεις.

ὑμῶν (cf. v. 17), οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; *ibid.* 12, 25: *Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα.* Zu verstehen sind unter den λαλοῦντες vornehmlich die „Propheten“, „Lehrer“, „Apostel“ (s. c. XI sq.), aber auch die Bischöfe und Diakonen (c. XV). Dass im Hebräerbrief die ἡγοῦμενοι als diejenigen bezeichnet werden, die das Wort Gottes verkünden, wirft ein Licht auf die Stellen im I. Clemensbrief, wo ἡγοῦμενοι neben πρεσβύτεροι steht. — *νκτὸς κ. ἡ.*] Act. 20, 31: *τριετίαν νύκτα κ. ἡμέραν οὐκ ἐπανάμην κτλ.* I Clem. 2, 4: *ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νκτὸς ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος.* — *τιμήσεις*] S. c. XV, 2. I Clem. 1, 3: *τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς πρεσβυτέροις.* — *ὡς κύριον*] S. c. XI, 2: *δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον.* Man muss, um diese Anordnung nicht zu überschätzen, darauf achten, dass nach c. IV, 11 die Sklaven ihren Herren auch wie Gott gehorchen sollen. Andererseits wirft eine Stelle wie die unsrige ein Licht auf den Ursprung der rhetorischen Verherrlichung der kirchlichen Amtsträger, wie wir sie bei Ignatius finden. — *κυριότης*] Jud. 8: *κυριότητα ἀθετοῦσιν.* II Pet. 2, 10: *κυριότητος καταφρονοῦντας.* Die Erklärung von Schott, dass unter *κυριότης* in beiden Fällen die böse Engelwelt zu verstehen sei, wird durch unsere Stelle vollends beseitigt; *κυριότης* ist die Gottheit, näher die Herrschergewalt, sei es Gottes sei es Christi (so an unsrer Stelle); s. Herm. Sim. V, 6, 1: *ὁ εἶδος τοῦ θεοῦ κεῖται εἰς ἐξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα.* In den Const. App. VII, 9 (p. 203, 1) ist der Satz richtig paraphrasirt: *ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν.* Ähnlich braucht Hermas das Wort *θεότης* Mand. X, 1, 4—6; XI, 5, 10, 14, z. B.: *καὶ γὰρ ἐὰν ἀκούσωσι περὶ τῆς θεότητος* = die Predigt von Gott vernehmen. — *Ἐκζητήσεις κτλ.*] Gemeint sind nicht die cultischen Gemeindeversammlungen; denn diese finden nach c. XIV nur Sonntags statt; sondern freie Vereinigungen wie XVI, 2. — *ἁγίων*] Nach seiner falschen Bestimmung des Zwecks der cc. I—VI als für Katechumenen geschrieben, versteht Br. unter den ἁγιοι die Katecheten; allein zweifellos sind alle wahren Christen zu verstehen; s. die paulinischen Briefe, I Clem., Hermas. — Justin. Apol. I, 67: *σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί.*

IV, 3. S. Barn. 19, 12: *οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους συναγαγόν . . .* 19, 11: *κρινεῖς δικαίως . . .* 19, 4: *οὐ λήμψῃ πρόσωπον*



μαχομένους· κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξει ἐπὶ παραπτώμασιν. 4. Οὐ δαρνχήσεις, πότερον ἔσται ἢ οὐ.

5. Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. 6. Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. 7. Οὐ διαστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστίν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. 8. Οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια

Spaltung an, stifte vielmehr Frieden unter den Streitenden; halte gerechtes Gericht, sieh' nicht auf die Person, wenn Du Jemanden seiner Vergehungen überführst. 5 4. Zweifle nicht, ob (Gottes Gericht) kommen wird oder nicht.

5. Werde nicht Einer, der zum Nehmen seine Hände ausstreckt, sie aber zum Geben zusammen- 10 zieht. 6. Wenn Du durch Deiner Hände Arbeit etwas besitzt, so gieb ein Lösegeld für Deine Sünden. 7. Bedenk' Dich nicht ob Du geben sollst und 15 murre nicht beim Geben; denn erfahren wirst Du, wer der gute Erstatter des Lohnes ist. 8. Nicht sollst Du den Bedürftigen ab-

15. δ. Bryennios, cod. 5.

ἐλέγξει τινὰ ἐπὶ παραπτώματι; s. Polyc. ep. 6, 1: ἀπεχόμενοι πάσης . . . προσωποληψίας, κρίσεως ἁδίκων. — ἐλέγξει] S. c. II, 8; XV, 3. Zu dem Verse s. auch I Cor. 6; I Clem. 2, 4—6; Ignat. ad Smyrn. 7, 2.

IV, 4. S. Barn. 19, 5: οὐ μὴ δαρνχήσης πότερον ἔσται ἢ οὐ (scil. das göttliche Gericht); dass dieses gemeint ist, zeigt der Zusammenhang. S. Herm. Mand. IX. Die Bearbeitungen verstehen die Gebetserhörung.

IV, 5. S. Barn. 19, 9: μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. Act. 20, 35. I Clem. 2, 1.

IV, 6. S. Barn. 19, 10: ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου und meine Bemerkungen zu dieser Stelle u. zu II Clem. 16, 4. Polyc. ep. 10, 2. Der Gedanke stammt aus der jüdischen hagiographischen Literatur und hat sich von den ältesten Zeiten her in der Christenheit eingebürgert. Br. interpungirt nach ἔχῃς.

IV, 7. S. Barn. 19, 11: οὐ διαστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις, γνώσῃ δὲ τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. I Clem. 2, 7: ἀμεταμέλητοι ἦτε ἐπὶ πάσῃ ἀγαθοποιᾷ. — καλός von Gott auch Barn. 7, 1. I Clem. 49, 3.

IV, 8. Die ersten vier Worte fehlen bei Barn.; Br. vergleicht Sir. 4, 5: ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμόν. Barn. 19, 8: κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου, καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρ- τῳ κοινωνοὶ ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς. — ἴδια] Act. 4, 32;

εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ  
κοινωνοὶ ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν  
τοῖς θνητοῖς.

5

9. Οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου  
ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς  
10 θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεό-  
τητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ  
θεοῦ. 10. Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ  
σου ἢ παιδίῳ, τοῖς ἐπὶ τὸν  
αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πι-  
15 κρία σου, μήποτε οὐ μὴ φοβη-  
θήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις  
θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρό-  
σωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς  
τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. 11. Ὑμεῖς  
20 δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγέσθε τοῖς  
κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ  
ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ.

weisen, sondern Alles mit Dei-  
nem Bruder gemeinsam gebrau-  
chen, und nicht sollst Du sagen,  
es sei Dein Eigenthum; denn  
wenn Ihr in dem Unsterblichen  
Genossen seid, wie viel mehr  
in den vergänglichen Dingen!

9. Nicht sollst Du abziehen  
Deine Hand von Deinem Sohne  
oder von Deiner Tochter, son-  
dern von Jugend auf sollst Du  
sie die Gottesfurcht lehren.  
10. Nicht sollst Du in Bitter-  
keit Deinem Sklaven oder Skla-  
vin, die auf denselben Gott  
hoffen, befahlen, auf dass sie  
nicht die Furcht vor dem Gott  
verlieren, der über Beiden ist;  
denn nicht kommt er nach An-  
sehn der Person zu berufen, son-  
dern zu denen, welche der Geist  
bereitet hat. 11. Ihr Sklaven,

11. post διδάξεις fort. αὐτοῖς inserendum, cf. Const. App. — 21. ὑμῶν Bryennios, cod. ἡμῶν.

I Clem. 2, 6; Herm. Sim. V et saepius. Justin., Apol. I, 14, 67: οἱ ἔχον-  
τες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν. Lucian, Peregr. Prot. 13. Iren.  
IV, 13, 2. Tertull., Apol. 39. — ἀθανάτῳ κτλ.] S. Rom. 15, 27. Zur Form  
des Satzes s. Mt. 25, 21. Lc. 16, 11 sq. II Clem. 8, 5.

IV, 9. S. Barn. 19, 5: οὐ μὴ ἄρῃς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ  
ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον τοῦ θεοῦ.  
Eph. 6, 4; meine Note zu I Clem. 1, 3 und Polyc. ep. 4, 2: τὰ τέκνα  
παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.

IV, 10. S. Barn. 19, 7: οὐ μὴ ἐπιτάξης δούλῳ σου ἢ παιδίῳ ἐν πι-  
κρία, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται  
τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν· ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ'  
οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. — πνεῦμα] s. c. VII, 1. 3. Nur an diesen  
Stellen ist vom h. Geiste die Rede. Der Gedanke ist ein paulinischer, s.  
Rom. 8, 29. 30.

IV, 11. S. Barn. 19, 7: ὑποταγέσῃ κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ  
καὶ φόβῳ. Eph. 6, 5—8. Coloss. 3, 22.

aber gehorchet Eueren Herren wie einem Abbilde Gottes in Scheu und Furcht.

12. Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ἑ μὴ ἀρεστὸν τῷ κυρίῳ. 13. Οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἅ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν. 14. Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.

V, 1. Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάντων

12. Hassen sollst Du alle Heuchelei und Alles, was dem 5 Herrn nicht wohlgefällig ist. 13. Lass die Gebote des Herrn nicht fahren, sondern bewahre was Du empfangen hast, ohne etwas dazuzuthun oder wegzunehmen. 14. In der Gemeinde bekenne Deine Übertretungen, und tritt nicht zu Deinem Gebet hinzu mit bösem Gewissen. Das ist der Weg des Lebens. 15

V, 1. Der Weg des Todes aber ist dieser: allem zuvor ist

IV, 12. S. Barn. 19, 2: μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ, μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν.

IV, 13. S. Barn. 19, 2: οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου. Barn. 19, 11: φυλάξεις ἅ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν. II Pet. 2, 21: ἡ παραδοθεῖσα ἅγια ἐντολή. Zu ἐντολαί s. II Clem. 3, 4; 4, 5; 6, 7; 8, 4; 17, 1. 3. 6. Zum Gebot nichts wegzunehmen oder zuzusetzen s. Euseb., h. e. V, 16, 3. Apoc. 22, 18. 19.

IV, 14. S. Barn. 19, 12: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός. Barnab. 6, 16. I. Clem. 51, 3: καλὸν ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων; 52. Es ist sehr bemerkenswerth, dass erst der Verf. der *Διδ.* zu ἐξομολογήσῃ das „ἐν ἐκκλησίᾳ“ hinzugefügt hat; s. das zu IV, 1 Bemerkte. Übrigens ist die geschichtliche Kunde, die wir hier und XIV, 1 über die öffentliche Exhomologese im Gottesdienst erhalten, von höchstem Werthe. Als Sachparallele ist Jacob. 5, 16 zu vergleichen: ἐξομολογεῖσθε ὁν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.

V. Dieses Capitel stimmt fast wörtlich mit Barn. c. 20. Dort lautet der Eingang: Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδὸς ἐστὶν σχολιὰ καὶ κατάρως μεστή. ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰώνιον μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστὶν τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν. Im ersten Vers hat die *Διδ.* hinzugefügt ἐπιθυμία, πορνεία, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, ἀλαζονεία, dagegen aus Barn. weggelassen παράβασις, ἀφοβία θεοῦ und das Wort δυνάμει nach ὑπὸς. Im zweiten Vers hat die *Διδ.* nach κρίσει δικαίαι

5 *πονηρά ἐστὶ καὶ κατάρως μεστή·  
 φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορ-  
 νεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρίαι,  
 μαγεῖαι, φαρμακίαι, ἄρπαγαί,  
 10 ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις,  
 διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφά-  
 νια, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία,  
 αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύ-  
 της, ὕψος, ἀλαζονεία. 2. Διω-  
 10 ται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλή-  
 θειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος, οὐ  
 γινώσκοντες μισθὸν δικαιο-  
 σύνης, οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ  
 οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγροπνοῦν-  
 15 τες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ'  
 εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν  
 πρᾶντης καὶ ὑπομονή, μάταια  
 ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀντα-  
 πόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν,  
 20 οὐκ πονοῦντες ἐπὶ καταπονο-  
 μένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν  
 ποιήσαντα αὐτοῖς, φονεῖς τέκ-  
 νων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ,  
 ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμε-  
 25 νον, καταπονοῦντες τὸν θλι-  
 βόμενον, πλουσίῳν παράκλη-  
 τοι, πενήτων ἄνομοι κριταί,  
 πανθαμάρτηγοι· ὀνοθεῖντες,  
 τέκνα, ἀπὸ τούτων ἀπάντων.*

er schlecht und voll Fluches:  
 Morde, Ehebrüche, Lüste, Hu-  
 rereien, Diebstähle, Abgötte-  
 reien, Zaubereien, Giftmische-  
 reien, Räubereien, falsche Zeug-  
 nisse, Heucheleien, Doppelsinn,  
 List, Hochmuth, Bosheit, Frech-  
 heit, Habsucht, faules Geschwätz,  
 Neid, Dreistigkeit, Stolz, Gross-  
 thun. 2. Verfolger der Guten  
 (sind solche), hassen die Wahr-  
 heit, lieben die Lüge, erkennen  
 nicht den Lohn der Gerechtig-  
 keit, halten sich nicht zum  
 Guten noch zum gerechten Ge-  
 richt, wachen, aber nicht zum  
 Guten, sondern zum Bösen; fern-  
 ab von ihnen ist Sanftmuth und  
 Geduld, sie lieben das Nichtige,  
 trachten nach Belohnung; un-  
 barmherzig gegen den Armen,  
 nicht Leid tragend über den Gram-  
 gebeugten, vergessend den, der  
 sie geschaffen hat, Kindermör-  
 der, Zerstörer des Gebildes Got-  
 tes (im Mutterleib); den Bedürf-  
 tigen abweisend, den Geplagten  
 bedrückend, der Reichen Helfer,  
 der Armen ungerechte Richter,

*„χήρα καὶ ὄρφανῷ οὐ προσέχοντες“* weggelassen, ferner *„καὶ πόρῳ“* nach *μακρὴν*, und *„ἐνχερεῖς ἐν καταλαλιᾷ“* nach *καταπονομένῳ*. Für *ἀγροπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν* bietet Barn. *ἀγρ. οὐκ εἰς φόβον θεοῦ*. Die übrigen Differenzen, resp. die Umstellungen, sind unbedeutend. Das ganze Capitel hat die stärkste Parallele an dem Lasterkataloge Herm. Mand. VIII, 3—5; wie überhaupt das ganze 8. Mandatum sich mit den 5 ersten Capp. der *Αιδ.* nahe berührt. Die sieben zum Text des Barnab. (20, 1) in der *Αιδ.* (s. oben) hinzugesetzten Worte finden sich bis auf zwei (das 5. und 6.) auch bei Hermas. Ist das zufällig? s. ausserdem zum Anfang Herm. Mand. VI, 2, 4 (Br.). Zu *πανθαμάρτηγοι* s. II. Clem. 18, 2.

mit allen Sünden beschwert!  
Möchtet Ihr, meine Kinder, von  
allen solchen Leuten gerettet  
werden!

VI, 1. Ὅρα μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει. 2. Εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν

VI, 1. Sieh' zu, dass Niemand 5  
Dich abführe von diesem Weg  
der Lehre; denn anders als Gott  
es will lehrt er Dich. 2. Wenn  
Du nämlich das ganze Joch des

VI, 1. διδαχῆς] Barn. 18, 1. — διδάσκει] Barnabas (21, 8) sagt: γίνεσθε θεοδίδακτοι. Zum ganzen Vers s. Barn. 21, 1; 5, 4 und *Διδ.* XI, 2. Zum ganzen Capitel Prolegg. § 3.

VI, 2. βαστάσαι.. ζυγόν] Act. 15, 10: ζυγὸν.. οὐκ ἰσχύσαμεν βαστάσαι. Justin., Dial. 53 p. 272 D: τὸν ζυγὸν τοῦ λόγου [τοῦ Χριστοῦ] βαστάζων. Mt. 11, 29: ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς (Barn. 2, 6: ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἀνεν ζυγοῦ ἀνάγκης ὢν. I Clem. 16, 17: ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες). — τέλειος] S. I, 4; X, 5; XVI, 2. Philipp. 3, 15. In den Prolegomenen ist diese Stelle eingehender behandelt und das Verhältniss, in welchem dieselbe zu c. I—V steht, bestimmt. Unter dem ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου sind die Forderungen zu verstehen, zu deren Erfüllung man Asket (Enkratit) werden muss. Diese will der Verf. nicht Allen auferlegen. Da er aber v. 3 die Askese in Bezug auf die Speisen besonders berührt, da zu allen Zeiten in der alten Kirche neben dem Gebot der Armuth und der Enthaltung vom Fleisch- (und Wein-) Genuss die Enthaltung von der Ehe die Vorschrift der christlichen Vollkommenheit bildete (s. z. B. den 51. Can. ap.), da endlich der Verfasser c. XI, 11 ausdrücklich auf die Enthaltung von der Ehe zu reden kommt, so ist es wahrscheinlich, dass er hier, bei dem ὅλος ὁ ζυγός (VI, 2), vornehmlich an diese gedacht hat. Eine Reihe von Stellen soll dies belegen; die meisten von ihnen zeigen zugleich, dass der Verf. mit seiner Auffassung nicht allein gestanden hat. Die Überzeugung: αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ βαρεῖται οὐκ εἶσιν (I Joh. 5, 3) findet man in der nachapostolischen Literatur kaum irgendwo mehr ausgesprochen. Etwas davon klingt noch, aber freilich gebrochen, im XII. Mandatum des Hermas durch, aber Hermas selbst (c. 3, 4) erklärt: αἱ ἐντολαὶ μεγάλαί καὶ καλαὶ καὶ ἔνδοξοι εἰσι καὶ δυνάμεναι εὐφροῦναι καρδίαν ἀνθρώπου τοῦ δυναμένου τηρεῖν αὐτάς. οὐκ οἶδα δὲ εἰ δύνανται αἱ ἐντολαὶ αὗται ὑπὸ ἀνθρώπου φυλαχθῆναι, διότι σκληραὶ εἰσι λίαν. Ähnlich lässt Justin den Trypho (Dial. 10 p. 227 C) sagen: ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μεγάλα ἐπισταμαὶ εἶναι, ὥς ὑπολαμβάνειν μηδὲνα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά. Daher hat man sehr frühe (s. II Clem. 7, 3; 18, 2; Herm. var. loc.; vergl. auch evangelische und paulinische Stellen) in der Kirche die Unterscheidung einer höheren,



ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· Herrn zu tragen vermagst, wirst  
εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὁ δύνῃ τοῦτο Du vollkommen sein; vermagst

absoluten und einer noch ausreichenden Sittlichkeit, dem entsprechend die Unterscheidung eines grösseren und geringeren Lohnes eingeführt. Gerade in Bezug auf die geschlechtliche Frage hat sich dieselbe am frühesten eingestellt (sowohl in Bezug auf die zweite Ehe [Herm. Mand. IV, 4; viel strenger Justin. Apol. I, 14, Athenag.] als auf die Ehe überhaupt). Barn. 19, 8: ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἀγνεύσεις (dieses ὅσον δύνασαι, welches der Individualität Rechnung trägt, klingt wieder in e. 21, 4: ἐαντῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί, ἐαντῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί); I Clem. 38, 2: ὁ ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονεύεσθω, γινώσκων ὅτι ἑτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν (cf. 48, 5, 6). Ignat. ad Polyc. 5: εἰ τις δύναιται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκατηγόιᾳ μὲνέτω· ἐὰν κανήσῃται, ἀπώλετο. Justin. Apol. I, 15: καὶ πολλοὶ τινες καὶ πολλὰ ἐξηκοντοῦνται καὶ ἑβδομηκοντοῦνται, οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένονσι· καὶ ἐξομαί κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιοῦτους δεῖξαι. Tertull. de virg. vel. 13: „Et si a deo confertur continentiae virtus, quid gloriaris, quasi non acceperis“; de monog. 11: „Ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent“; de monog. 3, 17; de resurr. 61. Athenag. 34. Die Namen für solche sind „spadones“ (Tertull.), εἰννοῦχοι (so wurde z. B. Melito bezeichnet); s. auch Clem. Strom. III, 68 p. 542 VII, 69—83. Ap. Const. VIII, 10. Zahn, Ignat. v. Ant. S. 337. 576 ff. Forschungen II S. 185—192. Die Bestrebungen in den Gemeinden, die Forderung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu einer allgemeinen zu machen, sind uralt; daher auch die „Secte“ der Enkratiten uralt ist (s. die Zeugnisse über dieselbe bei Zahn, Forschungen I S. 285—287). In der marcionitischen Kirche und in vielen gnostischen Gemeinschaften wurde das Verbot allgemein eingeschärft (Tertull. adv. Marc. I, 29: „Non tingitur apud Marcionem caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata“). Julius Cassianus hat im 2. Jahrh. ein Buch geschrieben: περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εἰννοχίας (Clem. Strom. III, 91) und Tatian ein solches unter dem Titel der christlichen Vollkommenheit (περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ Clem. Strom. III, 81). In demselben war das Verbot des Zweiiherrendienstes auf den geschlechtlichen Umgang überhaupt bezogen; ähnlich urtheilten die Severianer (Euseb. IV, 29, 4, Epiph. h. 45 und später die Valesianer Epiph. h. 58). Namentlich Clemens hat sich in den Stromata mit diesen Enkratiten auseinandergesetzt, denen er einst (s. die Hypotyp.) nahe gestanden haben muss (s. auch den 51. apostolischen Canon). Vor ihm hören wir, dass Dionysius von Korinth in einem Briefe an die Knosier ihren Bischof Pinytus ermahnt habe (Euseb. h. e. IV, 23, 7), μὴ βαρὺ φορτίον ἐπ' ἀναγκῆς τὸ περὶ ἀγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτεθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας.

ποιεῖ. 3. Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, Du es aber nicht, so thue was Du  
 ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ kannst. 3. Betreffs der Speise  
 τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσ- aber trage, was Du kannst; nur

Das ist ganz der Standpunkt unseres Verfassers. Iren. h. IV, 15, 2 (zu 1 Cor. 7, 12. 6. 25): „Si igitur et in N. T. quaedam praecepta secundum ignoscentiam apostoli concedentes inveniuntur, propter quorundam incontinentiam, ut non obdurati tales, in totum desperantes salutem suam apostatae fiant a deo, etc.“ Die enkratitische Controverse wurde bald in die gnostische verschlungen, resp. auch durch die montanistische abgelöst. Die Phrase „das Joch des Herrn auf sich nehmen“ blieb aber zur Bezeichnung freiwilliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit, resp. der Mönchsgelübde, in der Kirche in den folgenden Jahrhunderten bestehen (s. Aphraates und viele andere Schriftsteller).

VI, 3. βρώσεως] Der Verf. gestattet also den Fleischgenuss, während verschiedene ebionitische Gemeinschaften (s. z. B. Epiph. h. 53, 1: ἀπέχονται δὲ καὶ ἐμύχων τινὲς ἐξ αὐτῶν), die marcionitische Kirche, einige gnostische Secten, die Enkratiten und Tatian (s. schon die Orat. ad Gr. 23) denselben völlig verboten; aber die Enthaltung von Fleisch gilt doch auch unserem Verf. als ein Stück der christlichen Vollkommenheit. Bryennios vermuthet, dass der Verf. an die jüdischen Speisegesetze hier gedacht habe und verweist auf die ep. can. des Pamphilus nr. 5 (Lagarde, Reliq. p. 19); aber dagegen spricht 1) der Zusammenhang, 2) das ὃ δύνασαι βάστασον. Barnabas (c. 10) belehrt darüber, dass man an eine fortdauernde Gültigkeit der jüdischen Speisegesetze nicht gedacht hat; er erwähnt übrigens l. c. die christliche Askese in Bezug auf Fleischnahrung nicht. S. die Behandlung dieser Frage bei Paulus Rom. 14, 1 f., namentlich v. 21. Dass sich das 14. Cap. des Römerbriefes nicht auf Judenchristen, welche die jüdischen Speisegesetze halten zu müssen meinten, sondern auf Asketen bezieht, scheint mir gewiss. Dabei bleibt vorbehalten, dass diese Asketen ihrer Nationalität nach Juden gewesen sein können; s. Mangold, Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen S. 289 f.; aber gerade an christianisirte Essener möchte ich nicht denken. Die Frage nach der Nationalität bleibt am besten hier ausser Betracht. — εἰδωλοθύτου] S. Act. 15, 28; 1 Cor. 8. 1—13. Die Ἀιδεχί sagt, dass die Freiheit, Alles zu essen, an dem Götzenopferfleisch ihre Grenze hat, und bezeichnet den Genuss desselben als Götzendienst. So haben die meisten Lehrer des 2. Jahrhunderts geurtheilt; s. Justin, Dial. 34 fin. 35 init. Der Genuss des Götzenopferfleisches wird zum Charakteristikum der Gnostiker gestempelt (s. Justin., l. c.; Iren. h. e. I, 6, 2 sq., I, 13, 5 sq.; I, 24, 5; I, 25, 3 sq.; I, 28, 2; Clem. Strom. III, 5). Auf das Verbot desselben bezieht sich auch vielleicht Lucian, Peregr. Prot. 16. Doch kann sich diese Stelle auch auf das Verbot des Blutes und des Erstickten beziehen (s. Act. 15, 28. Ep. Lugd. ap. Euseb. h. e. V, 1, 26; Minuc., Octav. 12; Tertull. Apolog. 9). Auffallend ist es, dass die Ἀιδεχί

εχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν  
νεκρῶν.

vor Götzenopferfleisch hüte Dich  
sehr; denn es ist ein Dienst  
todter Götter.

VII, 1. *Περὶ δὲ τοῦ βαπτί-  
5 σματος, οὕτω βαπτίσατε ταῦτα  
πάντα προειπόντες βαπτίσατε*

VII, 1. Betreffs der Taufe  
aber, taufet also: Nachdem Ihr  
obige Lehren alle vorher mit-

dieses Verbotes hier nicht Erwähnung gethan hat. Zu vergl. ist Keim, Aus dem Urchristenthum S. 88 f. Schmidt, De apost. decreti sententia p. 58 sq. — *θεῶν νεκρῶν*] S. I Cor. 8, 4. II Clem. 3, 1: *ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν καὶ οὐ προσκυνούμεν αὐτοῖς.*

VII, 1. Ein neuer Abschnitt ist hier vom Verfasser nicht sicher angedeutet. Der Hauptabschnitt folgt erst nach c. X. — *βαπτίσματος*] S. Justin, Apol. I, 61; Tertull. de baptismo. Das Wort auch Barn. 11, 1; II Clem. 6, 9; Herm. Vis. III, 7, 3: *οἱ τὸν λόγον ἀκοῦσαντες καὶ θέλον-  
τες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου.* Ignat. ad Polyc. 6, 2. Im N. T. kommt die Form *βάπτισμα* c. 20 mal vor, die Form *βαπτισμός* dagegen nur viermal. Justin spricht in der Apologie nirgends von *βαπτίζειν*, *βάπτισμα*, sondern braucht *λοῦτρον*, *φωτισμός*. Das Wort *βαπτίζειν* klang heidnischen Ohren leicht profan; im Dialog gebraucht er es. — *βαπτίσατε*] An alle Christen ist das Folgende gerichtet; der Verf. wendet sich nicht an bestimmte Personen; s. aber Ignat. ad Smyrn. S, 2: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἐγάλην ποιεῖν*; noch weiter geht Tert. de bapt. 17. Justin l. c. nennt keine bestimmten Täufer. — *ταῦτα πάντα προειπόντες*] Gemeint ist der Inhalt von c. I—VI; von einem dogmatischen Unterricht, von einem Symbol u. s. w. redet der Verf. nicht. Die Unterweisung (das Wort *κατηχεῖν* findet sich Lc. 1, 4, in der ApGesch., bei Paulus und II Clem. 17, 1; auch Marcion hatte catecumeni, Tert. adv. Marc. V, 7) war mindestens vornehmlich eine moralische, s. Prolegg. § 2. 3. Justin (l. c.) sagt, dass getauft würden, *οἱ οὖν πεπισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ἐφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ἐπιστηνῶνται* (s. auch c. 65); s. Mt. 28, 19. 20. Herm., l. c. Von der Taufe der Elkesaiten berichtet Hippolyt (Philosoph. IX, 15, p. 295), dass der Täufling sprechen müsse: *τοῦτους τοὺς ἐπὶ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω, οὐ μοι-  
χέσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀθε-  
τήσω, οὐδὲ ἐν πᾶσι ποιηροῖς εὐδοκήσω. ταῦτα οὖν εἰπὼν βαπτισάσθω ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ.* Aus dem τ. π. προειπόντες an unserer Stelle lässt sich übrigens nicht erkennen, ob der Verf. eine der Taufhandlung unmittelbar vorhergehende Einschärfung der Sittengebote oder einen Unterricht in denselben überhaupt gemeint hat. — *εἰς τὸ ὄνομα*] Mt. 28, 19. Justin, l. c.: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται*, s. dazu den Schluss des

εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. 2. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. 3. Ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τοῖς ὕδατι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. getheilt, taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in fließendem Wasser. 2. Wenn Du aber fließendes Wasser nicht hast, 5 so taufe in anderem Wasser; wenn es aber unthunlich ist in kaltem, so nimm warmes. 3. Wenn Du aber Beides nicht hast, so giesse aus auf das 10

Capitels. Tert. de bapt. 13: „Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta“; adv. Prax. 26: „Nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur“. Doch musste noch lange eine Praxis bekämpft werden, nach welcher man den Täufling auf den Namen des Herrn nur einmal untertauchte; s. Can. Apost. 50. — Interessant ist Firmil. ap. Cypr. ep. 72, 9. 11. — ὕδατι ζῶντι] Gewiss unrichtig erklärt Bryennios: Ὑδωρ δὲ ζῶν λέγει τὸ ἄρι ἀπὸ τοῦ φρέατος ἡντημένον, τὸ ὑπόγειον, τὸ πρόσφατον καὶ νερόν. Da der Verf. von dem ὕδατι ζῶν ausdrücklich das ὕδωρ ψυχρὸν unterscheidet, so kann nur an fließendes Wasser gedacht werden. Diese älteste Praxis erscheint hier also als die Regel; man konnte sie als solche bisher weder aus Act. 8, 36 sq., noch weniger aus Herm. Mand. IV, 3, 1 und Sim. IX, 16, eher schon aus Barn. 11, 8. 11 ableiten; wohl aber aus Justin., Apol. I. c., wo es von den Täuflingen heisst: ἔπειτα ἄγονται ἐφ' ἡμῶν ἐνθα ὕδωρ ἐστὶ; s. Clem. Hom. Διαμαρτ. 1 (Lagarde p. 4, 25): εἰθ' οὕτως κατὰ τὴν Μωϋσείως ἀγωγὴν ἀγαγόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγὴν, ὅπερ ἐστὶν „ζῶν ὕδωρ“, ἐνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις. Dagegen Tert. de bapt. 4: „Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur“.

VII, 2. εἰς ἄλλο ὕδωρ] Jedes Wasser (der Verf. denkt an künstliche Wasserbecken) ist also erlaubt, wenn Flüsse oder Quellen nicht in der Nähe sind. Man beachte hier das εἰς; es ist indess schwerlich eine Ellipse anzunehmen. — εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ] S. Philosoph. IX, 16: βαπτίζεσθαι ἐν ψυχρῷ. Zu denken ist mit Br. an den Fall, dass die Gesundheit des Täuflings es verbietet, kaltes Wasser zu gebrauchen.

VII, 3. Wir haben hier das älteste Zeugniß für die Zulassung der Asperersionstaufe; besonders wichtig ist, dass der Verf. auch nicht das geringste Schwanken über ihre Gültigkeit verräth. Die Zeugnisse für ein frühes Vorkommen der Asperersion waren bislang entweder, was ihre Zeit (so die bildlichen Darstellungen der Asperersion; s. Kraus, Roma Sotter. 2. Aufl. S. 311 f.), oder was ihre Beweiskraft (Tert. de poenit. 6. de bapt. 12) betrifft, nicht genügend sichere; jetzt ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Aber die Bedenken über ihre volle Gültigkeit mögen in manchen Landeskirchen uralt gewesen sein; doch kann man sich auf Euseb.

4. *Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἰ τινες ἄλλοι δύνανται· κελεύεις*  
 5 *δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.*

Haupt dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes. 4. Vor der Taufe aber soll der Täufer und der Täufling fasten und etliche sonst, die es etwa vermögen. Dem Täufling aber gebiete, dass er einen oder zwei Tage vorher faste.

10 VIII, 1. *Αἱ δὲ νηστεῖται ὑμῶν*

VIII, 1. Eure Fasten aber

4. *κελεύεις* cod., Bryennios *κελεύσεις*.

h. e. VI, 43, 14, 15 für dieselben nur mit Zurückhaltung berufen; dagegen auf Cypr. ep. 69, 12—14 und auf die Praxis des Orients. Unserem Verf. ist die Aussprechung der drei heiligen Namen die Hauptsache und deshalb auch die dreimalige Aspersio. — *μη ἔχῃς*] „wo fließendes und stehendes Wasser fehlt“. — *εἰς τὴν κεφαλὴν*] So zeigen es uns auch die ältesten Darstellungen der Aspersio-Taufe.

VII, 4. Zu diesem Fastengebot s. Justin, l. c., der ausdrücklich sagt, dass Fasten der Taufe vorangehen und zwar Fasten des Täuflings und der bei der Taufe Betheiligten: *ἐλθόντες τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες . . . ἡμῶν συννηστευόντων αὐτοῖς*. Tert. de bapt. 20: „Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet“. So bestimmt ist aber die Anordnung sonst nirgends ausgesprochen wie in der *Αἰδ.*, und es muss die Pflicht auch des Täufers, zu fasten, schon seit dem Ausgang des 2. Jahrh. in Wegfall gekommen sein; man hört von ihr nichts mehr. — *βαπτίζων*] Auch hier ist nicht an ein Gemeindeglied zu denken, welches ständiger Täufer ist. Für die Existenz eines solchen darf man sich auch nicht auf den Singular in der Anrede v. 2—4 berufen; denn der Singular findet sich auch XIII, 3—7, wo doch ohne Zweifel alle Gemeindeglieder gemeint sind. — *εἰ τινες ἄλλοι*] Ein jedenfalls sehr altes Herkommen, welches in grösseren Gemeinden noch viel früher wegfallen musste als das Fasten des Täufers. — *πρὸ μιᾶς ἢ δύο*] Diese Praxis bürgerte sich in der Kirche ein; die clementinischen Homilien setzen sie voraus, sowohl III, 73, als besonders deutlich in der erbaulichen Geschichte XIII, 9—11. Zugleich zeigt diese Geschichte, dass nur das Fasten mit bewusster Richtung auf die bevorstehende Taufe Gültigkeit hatte. Da die *Αἰδ.* nur für den Täufling die Länge des Fastens bestimmt hat, so folgt, dass der Täufer der Forderung des Fastens genügte, wenn er an dem Taufstage selbst noch nichts genossen hatte.

VIII, 1. *νηστεῖται*] S. Herm. Sim. V, 1 sq. Tertull. de orat. 19; ad uxor. II, 4; de fuga 1; de coron. 11; de ieiun. 2. 10. 13. 14. Epiph.



μη ἔστωσαν μετὰ τῶν ἵπο- sollen nicht geschehen mit den  
 χοιτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευ- Heuchlern; denn diese fasten  
 τέρα σαββάτων καὶ πέμπτη am Montag und Donnerstag.  
 ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα Ihr aber sollt am Mittwoch und

h. 75, 6: *Τίτι δὲ οὐ συμπεφώνηται ἐν πᾶσι κλίμασι τῆς οἰκουμένης ὅτι τετράς καὶ προσάββατον νηστεία ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὀρισμένη; Εἰ δὲ καὶ χρὴ τὸ τῆς Διατάξεως τῶν ἀποστόλων λέγειν, πῶς ἐκεῖ ὠρίζοντο τετράδα καὶ προσάββατον νηστεῖαν διὰ παντός.* Clem. Strom. VII, 12, 75: (Der wahre Gnostiker) *οἶδεν καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνύματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ παρασκευῆς λέγων.* Orig. Hom. X in Levit.: „Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus sollempniter ieiunamus“ (cf. c. Cels. VIII, 22). Andere Stellen s. bei Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis z. Concil von Nicäa (1877) S. 78 f. Petrus Alex. (ep. canon. can. 15) beruft sich ausdrücklich auf die Überlieferung: *οὐκ ἐγκρίει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν ἐν λόγῳ προσετίτακτο.* Hermas kennt allem Anschein nach die Bestimmung, am Mittwoch und Freitag zu fasten, noch nicht. Somit bringt die *Διδαχὴ* das erste sichere Zeugniß für dieselbe und damit zugleich (s. XIV, 1: *πρωιανὴ νηστία*) das älteste Zeugniß für die kirchliche Gliederung der Woche. Um so auffallender und bemerkenswerther ist, dass von den Sonnabendsfasten (Linsenmayr, a. a. O. S. 53 f.), den grossen Fasten, der Pentecoste und dem Jahrespassah in der Schrift überhaupt noch nicht die Rede ist, somit eine kirchliche Gliederung des Jahres noch nicht hervortritt. Während aber von den katholischen Vätern das Mittwochs- und Freitagsfasten regelmässig aus der Leidensgeschichte begründet wird, stellt unser Verf. diese Tage lediglich den jüdischen Fasttagen (Montag und Donnerstag — diese Tage sind auch Lc. 18, 12 zu verstehen — Epiph. h. 16, 1 von den Pharisäern: *ἐνήστειον δις τοῦ σαββάτου, δευτέρου καὶ πέμπτης*; s. Schürer, Lehrbuch der NTlichen Zeitgeschichte S. 505) gegenüber und begnügt sich auf das Unzuträglichkeits gemeinsame Fasttage hinzuweisen. Ob er unter den *ἐποχρίται* lediglich die Pharisäer oder die Juden überhaupt gemeint hat, ist nicht sicher; doch ist das Letztere wahrscheinlich. Jedenfalls ist unsere Stelle die einzige, an welcher Juden erwähnt werden, und es bleibt bemerkenswerth, dass dies, wie bei Barnabas, in einer sehr schroffen Form geschieht, die allerdings wohl aus Mt. 6, 16 geflossen ist (im II Clemensbrief 2, 3 werden die Juden als *οἱ δοξοῦντες ἔχειν θρόνον* bezeichnet). Noch in späterer Zeit musste hie und da die Beobachtung jüdischer Fasttage untersagt werden, s. z. B. den 60. apost. Kanon: *Εἰ τις ἐπίσκοπος . . . ἢ ὁλόως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν νηστεύει μετὰ Ἰουδαίων κτλ.* Die angebliche Constitution des Papstes Melchiades (Lib. pontif.), welche das Donnerstagsfasten untersagt, „quia hunc diem pagani quasi sacrum ieiunium celebrabant“, ist werthlos.

καὶ παρασκευήν. 2. Μηδὲ προσ-  
 εὔχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ'  
 ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ  
 εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσ-  
 5 εὔχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν  
 τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνο-  
 μά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου,  
 γεννηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς  
 ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν  
 10 ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός  
 ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν  
 τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ  
 ἡμεῖς ἀφίμεν τοῖς ὀφειλέταις  
 ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενεύκης ἡμᾶς  
 15 εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς  
 ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ  
 ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς

Freitag fasten. 2. Auch betet  
 nicht wie die Heuchler, sondern  
 wie der Herr in seinem Evan-  
 gelium befohlen hat, so sollt  
 ihr beten: „Unser Vater, der  
 Du bist im Himmel, geheiligt  
 werde Dein Name, es komme  
 Dein Reich, es geschehe Dein  
 Wille wie im Himmel auch  
 auf Erden; unser tägliches Brod  
 gieb uns heute und vergieb uns  
 unsere Schuld, wie auch wir  
 vergeben unseren Schuldigern,  
 und führe uns nicht in Ver-  
 suchung, sondern erlöse uns von  
 dem Bösen; denn Dein ist die  
 Kraft und die Ehre in Ewig-

8. γεννηθήτω cod.

VIII, 2. προσεῦχεσθε κτλ.] Mt. 6, 5. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ] Da  
 das VU. wesentlich in der Gestalt des Mttextes folgt, so scheint man  
 an dieses Evangelium denken zu müssen; doch s. die Prolegg. § 4. Bei  
 dem αὐτοῦ kann man sich erinnern, dass die Marcioniten ihr Evangelium  
 „εὐαγγέλιον κυρίου“ (vel Χριστοῦ) genannt haben (s. Adamantius, c. Marc. I  
 p. 12 ed. Wetstein). — Πάτερ ἡμῶν κτλ.] Von dem Text des Matthäus,  
 wie denselben Tischendorf und Westcott-Hort genau gleichlautend  
 constituirt haben, weicht der Text der *Ad.* — von der Doxologie abge-  
 sehen — an vier Stellen ab; zwei LA. derselben sind auch sonst reichlich  
 bezeugt (ἐλθέτω für ἐλθάτω, ἀφίμεν für ἀφήκαμεν); dagegen sind zwei  
 andere völlig neu, nämlich das „ἐν τῷ οὐρανῷ“ in der Anrede (für ἐν  
 τοῖς οὐρανοῖς) und „τὴν ὀφειλὴν“ (für τὰ ὀφειλήματα). Beide lassen sich  
 nicht aus dem Lucastexte erklären (das Wort ὀφειλή findet sich Mt. 18, 32  
 und Rom. 13, 7). Höchst merkwürdig aber ist die Doxologie, welche die  
*Ad.* bietet. Es fehlt in ihr nämlich „ἡ βασιλεία“, welches alle griechi-  
 schen Handschriften und alle Versionen bieten mit Ausnahme der sahi-  
 dischen. Das ist ein Fingerzeig für den Ort des Ursprungs der *Ad.*  
*δαχ.* In c. IX u. X kommen 6 den jüdischen nachgebildete Doxologien  
 vor; die 1. 2. 4. 5. lauten: σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; die 6. lautet  
 wie die hier vorliegende; die 3. (IX, 4) ist die vollständigste. Alle be-  
 ziehen sich auf Gott, nicht auf Christus. Bemerkenswerth ist, dass in  
 allen der h. Geist fehlt; s. dagegen Justin., Apol. I, 65. 67.

τοὺς αἰῶνας. 3. Τρὶς τῆς ἡμέ- keit.“ 3. Dreimal des Tags sollt  
 ρας οὕτω προσεύχεσθε. ihr also beten.

VIII, 3. Dieser Vers enthält eine doppelte Anordnung, dass man dreimal des Tages beten und dass man dabei das VU. beten soll. Beide Bestimmungen begegnen hier zum erstenmal. Ad 1) I Thessal. 5, 17 heisst es: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*. Aus Tertull. de orat. 25 und de ieiun. 10 entnahm man bislang das älteste Zeugniß für die 3., 6. u. 9. Stunde als Gebetsstunden: „De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam, istarum dico communium quae diei interspatia signant, tertia, sexta, nona, quas sollemniores in scripturis invenire est“. Tertullian giebt nun eine Begründung aus den Schriften des N. T. — für das „ne minus ter“ auch aus Daniel 6, 10 — und fügt dann hinzu, dass daneben das Morgen- und Abendgebet zu halten sei („exceptis utique legitimis orationibus quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis“); vgl. Cypr. de orat. 34. Unser Verf. sagt nicht, zu welchen Stunden des Tages man beten soll; aber es liegt nahe — eben nach Tertullian's Angabe — zu schliessen, dass auch er schon die 3., 6. u. 9. Stunde gemeint hat. Oder hat er noch den Morgen, Nachmittag und Abend als Gebetszeiten im Auge? unmöglich ist das nicht. Man hätte dann Anschluss an die jüdische Sitte anzunehmen. Die Juden (s. Schürer, a. a. O. S. 499) beteten das Schmone Esre Morgens, Nachmittags und Abends. Für die Anlehnung an diese Sitte spricht, dass nach Tertullian unzweifelhaft die Sitte, um die 3., 6. u. 9. Stunde zu beten, jüngeren Ursprungs in der Kirche ist als die Sitte, die „legitimae orationes“ am Morgen und am Abend zu halten, wie ja auch Tertullian jene Sitte nachträglich aus der evangelischen Geschichte und der Dreizahl der göttlichen Personen zu begründen versucht (eine genaue Erwägung des 25. Cap. der Schrift de orat. zeigt, dass Tert. nur das tägliche Morgen- und Abendgebet, nicht aber jene Stundengebete für geboten erachtet; letztere haben nur eine „quasi lex“ für sich). Ferner spricht für die Anlehnung an die jüdische Sitte, dass unser Verf. ein bestimmtes Gebet, eben das VU., vorschreibt. Ad 2) Dass das VU. das regelmässige Privatgebet des Tages sein sollte, welches allem Bitten voranzugehen hat, konnte man bisher aus Tertull. de orat. 10 mit einiger Sicherheit schliessen („Quoniam dominus . . . seorsum post traditam orandi disciplinam, Petite, inquit, et accipietis, et sunt, quae petantur pro circumstantia cuiusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accedentium desideriorum ius est superstruendi extrinsecus petitiones, cum memoria tamen praeceptorum“), weniger sicher aus Cypr. de orat. 12 („et hoc cottidie deprecamur“) und 22. Ein Vergleich von Tertull. de orat. 25 u. 10 macht es nicht unwahrscheinlich, dass eben am Abend u. Morgen das VU. gebetet werden musste; damit wird es noch einmal unsicher, ob die *Αἰδ.* die 3. 6. 9. Stunde gemeint hat (so allerdings die App. Constit. u. spätere Be-

IX, 1. *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε*.

2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Λαβιδ τοῦ παιδός σου,*

IX, 1. Betreffs der Danksagung ferner, danket also:

2. Erstlich in Bezug auf den Kelch: „Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David,

stimmungen). Schliesslich ist es sehr beachtenswerth, dass Origenes (de orat. 12) auch von drei Gebetszeiten am Tage spricht, aber den Morgen, Mittag und Abend nennt, also nicht die 3., 6. u. 9. Stunde. Das scheint alexandrinische Praxis gewesen zu sein, wogegen man sich auf eine von Br. aus dem 7. Buch der Stromata des Clemens citirte Stelle (*ἐλ δὲ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπορέουσιν εἰς ἧν, ὡς τρίτην, φέρε, καὶ ἑκτην καὶ ὅγδοην· ἀλλ' οὐν γε ὁ γνωστικὸς παρ' ὅλον εἴχεται τὸν βλον*) nicht berufen kann, da Clemens jene Ordnung nur als eine unter mehreren anführt. Näher kann hier nicht eingegangen werden (s. d. Art. „Gebet“ in Kraus, Real-Encyklop. und die mit Vorsicht zu gebrauchende Untersuchung von Probst, Lehre und Gebet u. s. w.). Jedenfalls haben wir in der *Διδαχή* das älteste Zeugniß für den regelmässigen Privatgebrauch des VU. und für drei Gebetszeiten am Tage.

IX, 1. Wie Justin, so behandelt auch unser Verfasser 1) die Taufe, 2) das Abendmahl, 3) den Sonntagsgottesdienst und erwähnt bei demselben (XIV, 1) noch einmal das Abendmahl. Es ist das wohl ein Beweis, dass das Abendmahl nicht nur im Sonntagsgottesdienst, sondern auch sonst in der Woche gefeiert wurde, d. h. in Agapen. Man kann dies auch aus den Ignatiusbriefen folgern. — *εὐχαριστίας*] In v. 5 nennt der Verf. die gesegneten Elemente *εὐχαριστία*, s. Just., Apol. 66: *καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία*. Ignat. ad Smyrn. 7, 1: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σώζοντα εἶναι τοῦ σωτήρος*. 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγεσθω ἢ ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον οὐσα ἢ ὅ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ*. ad Philad. 4: *σπονδάσατε μὲν εὐχαριστία χρησθαι· μία γὰρ σάξ τοῦ κυρίου . . καὶ ἐν ποτήριον*. Iren. IV, 18, 4 sq. — *εὐχαριστήσατε*] Die *Διδ.* wendet sich weder hier noch c. X noch c. XIV an einen *προεστώς*, sondern an alle Christen; s. die Note zu X, 7; XIV, 1. Der Verf. sagt noch nichts über einen Abendmahlsritus — es war eben eine einfache Mahlzeit —, sondern nur über die Gebete, welche die Mahlzeit begleiten sollen.

IX, 2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου*] So nur noch Lc. 22, 14 f. (auf I Cor. 10, 16. 21 darf man sich wegen I Cor. 11, 23 nicht berufen). Die spätere Praxis stellt ausnahmslos das Brod voran (die *Διδ.* sagt selbst v. 5: *φαγέτω, πίτω*). Doch wird man die Umstellung hier keinesfalls für eine Nachlässigkeit halten dürfen. *Ποτήριον* ist der ständige kirchliche Ausdruck; Justin sagt genau: *ποτήριον ὕδατος καὶ κραμάτος* (resp. οἶνον). Die nun folgenden drei Gebete sind uns völlig neu; auch der

ἧς ἐγνώρισας ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ welchen Du uns kund gethan  
 τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα hast durch Deinen Knecht Jesus.  
 εἰς τοὺς αἰῶνας. Dir die Ehre in Ewigkeit!“

Verf. des 7. Buchs der Constitutionen hat sie so bearbeitet, dass sie nicht mehr kenntlich sind. — *πάτερ ἡμῶν*] S. v. 3. Diese einfache Anrede stammt aus dem VU. — *ὕπερ τῆς ἀγίας κτλ.*] Am nächsten liegt die Stelle Ps. 80, 9—20 zur Vergleichung; aber sie lehrt doch nicht, wie der Verf. den Weinstock Davids verstanden wissen wollte, etwa als die Kirche? Nach v. 3 scheint die *ἀγία ἄμπελος Δαβὶδ* allerdings nicht Christus selbst zu sein, sondern etwas was er geoffenbart, resp. gebracht hat. Aber was ist das? Clemens Alex. (Quis div. salv. 29) hat unsere Stelle augenscheinlich im Sinn, wenn er schreibt: *οὗτος* (scil. *Χριστός*) *ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλων τῆς Δαβὶδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς.* Dies giebt vielleicht einen Fingerzeig. Clemens verstand unter dem Blut des Weinstocks Davids das Blut Christi, welches die Sünden tilgt. Diese Erklärung würde sich deshalb empfehlen, weil bei ihr der in den Einsetzungsworten genannte Zweck (*αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκκυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) in dem Dankgebete zum Ausdruck käme, während er, abgesehen von dieser Stelle, ganz fehlt. Allein wie ist der Verf. zu der Bezeichnung *ἡ ἀγ. ἄμπ. Δαβὶδ* gekommen, und ist der Gedanke erträglich, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber, offenbart habe? Dass Christus „Weinstock“ genannt wird, ist nun nicht auffallend. Man braucht nicht einmal nothwendig an Joh. 15, 1 f. zu denken. In der jüdischen Grundschrift des Testam. Levi (c. 2) heisst es vom Messias: *αὐτὸς ἔσται σου ἀγρός, ἀμπελῶν, καρποὶ, χρυσίον, ἀργύριον*, und Apoc. Baruch (c. 39) von demselben: „tunc revelabitur principatus Messiae mei, qui similis est fonti et viti“. Aber warum *ἄμπελος* (Apoc. 3, 7: *κλεις τ. Δαβὶδ*) *Δαβὶδ*? Ich vermag dies nicht zu erklären; denn ich kenne keine ATliche Stelle, auf die sich der Ausdruck beziehen kann (Jes. 11, 1?); aber auch für den Gedanken, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber offenbart habe, vermag ich den Sinn des Verfassers nicht anzugeben; denn Clem., Paedag. I, 5, 15 herbeizuziehen, wo Gen. 49, 11 also erklärt wird: „καὶ τὸν πῶλον, φησὶ „προσέδησεν ἀμπέλῳ“ ἐπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἀμπέλον ἀλληγορεῖ· φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος“, und demnach unter der *ἄμπελος* den Logos zu verstehen, den, resp. dessen Blut, Jesus offenbart habe, scheint mir kühn zu sein. Der Gedanke paraphrasirt wäre dann dieser: „Wir danken Dir für das Blut des Logos, den Du uns durch Deinen Knecht Jesus offenbart hast“. Aber die Stelle ist zu schwach, um auf ihrem Grunde dem Verf. eine Logoslehre zu imputiren. Non liquet. — *Δαβὶδ τοῦ παιδός σου*] Man beachte, dass David dasselbe Epitheton erhält wie Jesus; David wird auch c. X, 6 erwähnt. — *ἐγνώρισας*] S. Joh. 15, 15; 17, 26. — *διὰ Ἰησοῦ*] ohne *Χριστοῦ* auch v. 3; X, 2; dagegen v. 4: *Ἰ. Χρ.* Ohne den Zusatz „Christus“ kommt seit dem Ende des 2. Jahr-



3. *Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος*  
*Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡ-*  
*μῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνῶ-*  
*σεως ἧς ἐγνωρίσας ἡμῖν διὰ*  
*15 Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ*  
*δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.* 4. *Ὡσπερ*  
*ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορ-*  
*πισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων*  
*καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω*  
*10 συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ*  
*τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν*

3. In Bezug auf das gebrochene  
 Brod aber: „Wir danken Dir,  
 unser Vater, für das Leben und  
 die Erkenntniss, welche Du uns  
 kund gethan hast durch Deinen  
 Knecht Jesus. Dir die Ehre in  
 Ewigkeit! 4. Wie dieses ge-  
 brochene Brod zerstreut war  
 auf den Hügeln und zusammen-  
 geführt Eins wurde, so möge  
 Deine Kirche von den En-

7. τοῦτο τὸ edidi suadente Gebhardto, cod. τοῦτο.

hunderts „Jesus“ selten mehr vor. Dagegen s. Barn. 4, 8; 6, 9; 7, 7. 10 sq.; 8, 2. 5; 9, 7 sq.; 12, 5 sq.; 14, 5; 15, 9. „Jesus Christus“ und „Christus“ kommt bei Barn. nur je einmal vor (2, 6; 12, 10). — *Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*] S. v. 3; X, 2. Dies ist eine uralte liturgische Formel; s. Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Barn. 6, 1; 9, 2; vor allem aber die Stellen im Kirchengebet in I Clem. 59, 2. 3. 59, 4 und meine Noten zu Barn. 6, 1; 3, 6; I Clem. 59, 2, wo das Material vollständig beigebracht ist. Unser Verf. braucht für Christus die Bezeichnung „νός“ in der Taufformel und XVI, 4: *ὁ κοσμοπλάτης ὡς ὑὸς θεοῦ*. — *σοὶ ἡ δόξα*] s. die Note zu VIII, 2.

IX, 3. *κλάσματος*] Das Wort ist aus der Literatur der beiden ersten Jahrhunderte als Bezeichnung des heiligen Brodes nicht zu belegen (aber s. I Cor. 10, 16); es ist gewählt, um so stark wie möglich an die Einheit des Brodes zu erinnern. — *τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως*] Der Verf. sagt X, 2: *ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας*, XI, 2: *δικαιοσύνην καὶ γνώσιν κυρίου*. In den Worten *ζωὴ καὶ γνώσις* ist aber am prägnantesten das Interesse ausgedrückt; s. II Clem. 20, 5: *διὰ τοῦ σωτήρος καὶ ἀρχηγοῦ τῆς ἀφθαρσίας ἐφάνηρσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωὴν*. Ebenso Justin häufig; s. auch I Clem. 36, 2: *διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι*. Merkwürdig, dass die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* fehlt.

IX, 4. S. Ign. ad Eph. 20, 2: *Ἐνα ἄρτον κλώντες*; I Cor. 10, 17: *ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μέτεχουμεν*; aber hier ist der Gedanke ein anderer. Das Gebet hat eine eschatologische Spitze: Wie die vielen einzelnen Körner zusammengebracht worden sind, so sollen die vielen verstreuten Glieder der Kirche in die zukünftige Basileia zusammen eingeführt werden. Es ist der höchsten Beachtung werth, dass der Verf. im Abendmahl eine eschatologische Allegorie gefunden hat, die sonst m. W. nirgends begegnet. Wie alt mag dies Gebet sein und das noch ausführlichere c. X! — *ἐπάνω τῶν ὀρέων*]

σὴν βασιλείαν· οτι σοῦ ἐστὶν  
ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰη-  
σοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

den der Erde zusammengeführt  
werden in Dein Reich; denn  
Dein ist die Ehre und die Kraft  
durch Jesus Christus in Ewig-  
keit“.

5

5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ  
πίετω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας  
ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς  
ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ  
τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος· Μὴ  
δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

5. Niemand aber esse noch  
trinke von Euerer Eucharistie  
ausser den auf den Herrnnamen  
Getauften; denn in Bezug hie-  
rauf hat der Herr gesagt: „Ihr  
sollt das Heilige nicht den Hun-  
den geben“.

X, 1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆ-  
ναι οὕτως εὐχαριστήσατε·

X, 1. Nachdem Ihr Euch aber  
gesättigt habt, danket also:

S. Iren. IV, 18, 5: ὡς γὰρ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν  
ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ κτλ. — ἐκκλησία] C. IV, 14 ist ἐκκλ. die Versamm-  
lung, hier und an der überhaupt parallelen Stelle X, 5 die Gesamtheit  
der Christen, c. XI, 11 der Leib Christi. — συναχθῆτω] S. Mt. 24, 31:  
καὶ συνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. — περά-  
των] Ignat. ad Eph. 3, 2; ad Rom. 6, 1: βασιλείων τῶν περάτων τῆς  
γῆς. App. Const. VIII, 12 (p. 256, 21): δεόμεθα σου, κύριε, καὶ ὑπὲρ τῆς  
ἀγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων. — βασιλείαν] Man  
beachte die scharfe Unterscheidung von βασιλεία und ἐκκλησία; jene ist  
etwas Zukünftiges, Himmlisches.

IX, 5. Μηδεὶς κτλ.] S. Just. Apol. I, 66: τῆς εὐχαριστίας οὐδενὶ ἀλλῶ  
μετασχεῖν ἐξόν ἐστὶν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ διδασκόμενα ὑφ'  
ἡμῶν, καὶ λουσάμενον τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν  
λουτρόν, cf. I. c. p. 98 B, wo Justin ausdrücklich hervorhebt, dass nur  
den Jüngern (μόνοις αὐτοῖς) der Herr die h. Speise gereicht habe. — οἱ  
βαπτισθέντες κτλ.] S. Act. 19, 5: ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου  
Ἰησοῦ. Man sieht aus unserer Stelle im Vergleich mit c. VII, 1. 3 deut-  
lich, dass man nicht jedesmal, wo von der Taufe εἰς τ. ὄν. τ. κυρίου die  
Rede ist, schliessen darf, die Taufe sei wirklich nur auf den Namen Jesu  
gespendet worden. — Μὴ δῶτε κτλ.] Wörtlich nach Mt. 7, 6. Die h.  
Speise heisst also τὸ ἅγιον (wie in den späteren Liturgien). Von den  
Gottesdiensten der Häretiker sagt Tertullian (de praescr. 41), dass in den-  
selben das Heilige den Hunden gegeben werde.

X, 1. ἐμπλησθῆναι] Also noch eine wirkliche Mahlzeit (zu dem Wort  
s. Clem. Eclog. 14: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην  
τοῦ θεοῦ, οἵτοι γὰρ καὶ ἐμπλησθήσονται); wie I Cor. 11, 20 f. und in  
den Ignatiusbriefen. Das folgende Gebet ist nach dem Essen zu halten;  
von einem solchen sagt Justin aber nichts.

6/2  
line 615

2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ  
 ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός  
 σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς  
 καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς  
 5 γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθα-  
 ρασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ  
 Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα  
 εἰς τοὺς αἰῶνας. 3. Σὺ, δέσποτα  
 παντοκράτωρ, ἐκτίσας τὰ πάντα  
 10 ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τρο-  
 φὴν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς  
 ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα  
 σοὶ εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ  
 ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν

2. „Wir danken Dir, heiliger  
 Vater, für Deinen heiligen Na-  
 men, dem Du Wohnung ge-  
 macht hast in unseren Herzen,  
 und für die Erkenntniss und  
 Glauben und Unsterblichkeit, die  
 Du uns kund gethan hast durch  
 Deinen Knecht Jesus. Dir die  
 Ehre in Ewigkeit! 3. Du, all-  
 mächtiger Herrscher, hast Alles  
 um deines Namens willen ge-  
 schaffen, Speise und Trank hast  
 Du den Menschen gegeben zur  
 Niessung, auf dass sie Dir Dank

4. ἡμῶν Bryennios, cod. ἑμῶν.

X, 2. πάτερ ἅγιε] Joh. 17, 11. — ἁγίου ὀνόματος] Le. 1, 49: ἅγιον  
 τὸ ὄνομα αὐτοῦ; Joh. 17, 26: ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου; Act. 4, 30:  
 διὰ τ. ὀνόμ. τοῦ ἁγίου παιδός σου. Rom. 1, 5: ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀπο-  
 στολὴν ὑπὲρ τ. ὀνόματος αὐτοῦ; Ps. 103, 1. — κατεσκήνωσας] Z. Wort  
 s. (Joh. 1, 14: ἐσκήνωσεν) Herm. Sim. V, 6, 7: τόπος κατασκηνώσεως;  
 Mt. 13, 32; Act. 2, 26; aber dort ist es intransitiv und ein transitiver  
 Gebrauch ist überhaupt kaum erträglich. Ist etwa „ἐγνώρισας ἡμῖν“ vor  
 κατεσκήνωσας ausgefallen? Nach Joh. 17, 26 ist das nicht unwahrscheinlich.  
 Z. Sache I Cor. 14, 25; Barn. 16, 9: αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν  
 ἡμῖν κατοικῶν; Ignat. ad Eph. 15, 3. S. auch Jacob. 4, 5. — τῆς γνώ-  
 σεως κτλ.] S. IX, 3. Über die Doxologie s. zu VIII, 2; IX, 2.

X, 3. δέσποτα] S. Le. 2, 29; Act. 4, 24; Apoc. 6, 10; Jud. 4; II Pet.  
 2, 1; meine Note zu I Clem. 7, 5 und den Index zu I Clem. Im Gebet  
 (I Clem.) steht „δέσποτα“ c. 59, 4; 60, 3; 61, 1. 2. (64), wechselt aber  
 als Anrede mit „κύριε“ wie in der *Id.*, s. v. 5. — παντοκράτωρ] s. meine  
 Note zu I Clem. intr. und meine Erklärung der Worte „πατέρα παντο-  
 κράτορα“ im römischen Symbol (PP. App. Opp. I, 2 p. 134). — ἔνεκεν τοῦ  
 ὀνόματός σου] Das ist gewiss eine sehr alte Formel; Hermas (Vis. I, 1, 6)  
 schreibt: ὁ θεὸς ὁ κτίσας (τὰ πάντα) ἔνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ  
 (s. meine Note z. d. St.); sehr bald wird daraus bei den Apologeten die  
 Formel *ἐνεκα τῶν ἀνθρώπων*. Die hier vorliegende *ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός*  
*σου* vermag ich nicht zu belegen; zu vgl. sind Rom. 11, 36; I Cor. 8, 6;  
 Coloss. 1, 16 und ATlich-prophetische Stellen. Zur Erwähnung der  
 Schöpfung im Abendmahlsgebet s. Just. Dial. 41: ἄρτος εὐχαριστίας....  
*εὐχαριστοῦμεν τ. θεῷ ὑπὲρ τοῦ τ. κόσμον ἐκτίνα διὰ τ. ἀνθρώπων*. —  
*τροφὴν κτλ.*] Ps. 104; I Tim. 6, 17; App. Const. VIII, 40. Iren. IV, 17, 5

καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον sagen, uns aber hast Du gnädig  
 διὰ τοῦ παιδός σου. 4. *Πρὸ* gespendet geistliche Speise und  
*πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι* Trank und ewiges Leben durch  
*δυνατὸς εἶ σὺ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς* Deinen Knecht. 4. Vor allem  
*αἰῶνας.* 5. *Μνησθητι, κύριε,* danken wir Dir, weil Du mächtig 5  
*τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι* bist. Dir die Ehre in Ewig-  
*αὐτήν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ* keit! 5. Gedenke, Herr, Deiner

4. σὺ σοὶ edidi, cod. σὺ, Bryennios σοὶ.

und 2. Pfaffisches Fragment. — *ἐχαρίσω*] Man beachte den Unterschied von „ἔδωκεν“ und „ἐχαρίσω“ (das Wort ist bei Paulus häufig; s. z. B. Rom. 8, 32 — Ignat. ad Eph. 1, 2). Zur Sache s. Justin, Apol. I, 65: *εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων* (scil. der h. Speise) *παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολλὴ ποιεῖται.* — *πνευματικὴν τροφὴν κτλ.*] Just., Apol. I, 66: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν . . . τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν*; Iren. IV, 18, 5: *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία . . . οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* Ignat. ad Rom. 7, 3: *οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς.* Ignat. ad Eph. 20, 2: *ἄρτος ἐστίν φάρμακον ἀθανασίας*; ad Smyrn. 7, 1. Chrysost. Hom. 1 de prod. Jud.: *τροφὴ γὰρ ἐστὶ πνευματικὴ ἢ θυσία.* Clem. Eclog. 14: *τροφῆς θείας μεταλαμβάνοντες θεῷ ζήσωμεν.* Wie unser Verfasser das „πνευματικὴν“ gedeutet wissen will, zeigt das beigesetzte „ζωὴν αἰώνιον“. Es ist ein Hendiadyoin hier anzunehmen = die, das ewige Leben einschliessende geistliche Speise. Aber die directe Beziehung auf unsern Leib (so Justin. Iren. Ignat.) ist nicht bestimmt ausgedrückt. — *παιδός*] s. IX, 2, 3; X, 2.

X, 4. Dieser Vers erscheint als der Keimpunkt der späteren grossen Doxologie. Er gehört, nach den drei Doxologien des Gebets, eng zum vorhergehenden. Das absolute *δυνατός* steht Lc. 1, 49 (Ps. 89, 9); anders I Clem. 61, 3. Ich habe „σοὶ“ eingeschoben; denn diese Correctur ist leichter und besser, als mit Bryennios das „σὺ“ des Textes in „σοὶ“ zu verwandeln.

X, 5. S. zu diesem Vers c. IX, 4. Man beachte den Wechsel in der Anrede. In v. 2 wird Gott mit „heiliger Vater“ angeredet, weil für die Gabe der Offenbarung und Erlösung gedankt wird; in v. 3, 4 mit „δέσποτα παντοκράτωρ“, weil das Gebet zur Erwähnung der Schöpfung übergeht; in v. 5 mit „κύριε“; denn *κύριος* ist Gott in Bezug auf die Kirche. Der erste Vers enthält die eigentliche *εὐχαριστία*, der zweite den *αἶνος καὶ δόξα*, der dritte die *εὐχή*; s. Just. Apol. I, 65 p. 97 D; 67 p. 98 E.; Dial. 117 für diese Unterscheidung. — *ῥύσασθαι κτλ.*] Nach dem VU., s. auch Joh. 17, 15. — *τελειῶσαι κτλ.*] S. c. I, 4. Joh. 17, 23. I Joh. 2, 5: *ἀληθῶς ἐν αὐτῷ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.* 4, 12. 17, 18; aber schon

καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγά-  
πῃ σου, καὶ σύναξον αὐτὴν  
ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων,  
τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν  
5 βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.  
ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ  
δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 6. Ἐλ-  
θέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ

Kirche, sie zu erlösen von allem  
Bösen und sie zu vollenden in  
Deiner Liebe, und führe sie zu  
Hauf von den vier Winden, sie  
die geheiligte, in Dein Reich,  
welches Du ihr bereitet hast;  
denn Dein ist die Kraft und die  
Ehre in Ewigkeit! 6. Kommen

I Clem. 50, 3: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες; 49, 5; 50, 1. — σύναξον κτλ.]  
S. Mt. 24, 31: καὶ συνάξουσι τ. ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέ-  
μων. — τὴν ἁγιασθεῖσαν] S. meine Noten zu Herm. Vis. I, 3, 4; I, 1, 6  
und PP. App. Opp. I, 2 p. 141 (ἀγία ἐκκλησία); aber unser Verf. sagt ge-  
nauer ἁγιασθεῖσαν; s. Eph. 5, 25: ὁ χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ  
ἐαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ. Bryennios verbindet  
das εἰς τ. σ. βασιλ. mit ἁγιασθεῖσαν, indem er paraphrasirt „ἁγίασ. ἐπὶ  
τῷ κληρονομίῃσαι τὴν ἡτοιμασμένην αὐτῇ βασιλείαν“. Aber nach IX, 4  
verbindet man εἰς τ. σ. β. besser mit σύναξον. — ἡτοίμασας] S. c. IV, 10.  
Mt. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν; Hebr. 11, 16.  
Anders Ignat. ad Eph. 9, 1: ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς ἡτοιμασμένοι εἰς  
οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς. — Die Doxologie schliesst diesen 3. Theil des Ge-  
bets (2; 3, 4; 5) ab; das folgende ist der Beschluss. Merkwürdig ist, dass der  
Tod Christi nicht bestimmt erwähnt ist in den Gebeten (doch s. IX, 2),  
während doch Paulus (I Cor. 11, 26) die Verkündigung desselben als die  
Pflicht der Abendmahlsgäste einschärft; dagegen hat sich das „ἄχοι οὐ  
ἔλθῃ“ in eine energische Bitte verwandelt. Zu dem wiederholten „εἰς  
τοὺς αἰῶνας“ s. Iren. I, 3, 1: ἡμεῖς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας λέγοντες· εἰς τοὺς  
αἰῶνας τῶν αἰώνων.

X, 6. Ἐλθέτω χάρις κτλ.] Also ein Gebet um die baldige Ankunft  
Christi und den Weltuntergang; s. Act. 3, 19f. Apoc. 22, 17: καὶ τὸ πνεῦμα  
καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἐρχοῦ καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω Ἐρχοῦ. 22, 20: ἔρχοῦ,  
κύριε Ἰησοῦ. So sagt Tertull. de orat. 5: „Itaque si ad dei voluntatem et  
ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo  
quidam protractum quendam in saeculo postulant, cum regnum dei,  
quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus  
maturius regnare et non diutius servire“. Man konnte aber aus dieser  
Stelle — ebensowenig aus de baptism. 12 („donec orationibus sanc-  
torum in ultimis suscitatus compescat saeculum“) und aus de resurr. 22  
(„cum enim et tempora totius spei fixa sint sacrosancto stilo, ne liceat  
eam ante constitui quam in adventum Christi, vota nostra suspirant in  
saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque ad diem domini mag-  
num“) -- nicht mit Sicherheit schliessen, dass in den öffentlichen ständigen  
Gemeindegebeten über die Worte „veniat regnum tuum“ hinaus um die  
Beschleunigung des Weltuntergangs gebetet worden sei. Das Gegentheil



κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ θεῷ möge die Gnade und vergehen  
 Δαβίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρ- möge diese Welt! Hosanna

1. Ὡσαννὰ Bryennios, cod. ὡς ἀνὰ (cf. codd. gr. evv. et patr.) — 1. θεῷ cod., Bryennios εἰς.

behauptet bekanntlich Tertull. Apolog. 39 („oramus pro mora finis“), indem er seine wahre Meinung verhüllt. Deshalb aber ist die Thatsächlichkeit seiner Angabe für seine Zeit und die carthaginiensische Gemeinde doch nicht zu bezweifeln. Ursprünglich kannte man nur das Gebet pro adventu — das Gebet in der *Αἰδ.* bringt uns zum ersten Mal eine Formel für dasselbe; aber sehr frühe schon kreuzten sich die Interessen. Die Verzögerung des Weltendes und der mächtige Missionstrieb verursachten es, dass man sich an den Gedanken der „mora finis“ zu gewöhnen und diese „mora“ dogmatisch zurechtzulegen begann (s. schon Justin, Apol. II, 7 p. 45 B; I, 28 p. 71 B; 45 p. 82 D). So kamen auch Gebete „pro mora finis“ auf und mögen eine geraume Zeit selbst neben den Gebeten „pro adventu“ hergegangen sein — es wäre nicht der einzige Widerspruch, den die katholisch werdende Kirche auch in ihrem Cultus aufweist —, bis sie diese mehr und mehr, doch niemals ganz, verdrängten. Davor schützte die Bitte im VU. S. Kluge, De antiquiss. Christianorum precibus sollemnibus pro mora finis ad illustr. Tertull. locum Apol. 39. Tremoniae 1744. 4 [mir unbekannt]. — χάρις] S. Tit. 2, 11: ἐπεφάνη χάρις τοῦ θεοῦ; genau ist die Parallele I Pet. 1, 13: ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ nach der richtigen eschatologischen Erklärung dieser Stelle. — παρελθέτω] S. Mt. 5, 18; Apoc. 21, 1; II Pet. 3, 10. — ὁ κόσμος οὗτος] Nach diesem Gebet steht also ein neuer Kosmos bevor; s. zu XVI, 6. 7. — Ὡσαννὰ] Dass dieses Wort in den liturgischen Gebrauch der Heidenkirchen gekommen ist, bezeugen die Liturgien z. B. App. Const. VIII, 13 fin. (s. eine Erklärung des Wortes bei Clem., Paed. I, 5, 12). — Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ] Ich habe kein Bedenken getragen, diese LA. des Cod. beizubehalten und zwar aus folgenden Gründen: 1) erscheint es bereits wichtig, dass die bei Mt. (21, 9. 15) sich findende Formel: „Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ“ von keinem der anderen Evangelisten (s. Mr. 11, 9. 10; Joh. 12, 13; Lc. 18, 38) wiederholt worden ist; 2) Origenes (s. Tischendorf z. d. St.) hat in Mt.-Handschriften statt „τῷ υἱῷ“ vielmehr „τῷ οἴκῳ“ gefunden; 3) die Stelle Mt. 22, 43—45 konnte mindestens so verstanden werden, dass Jesus dort die Davidssohnschaft resp. den Titel Davidssohn ablehnt, und ist im 2. Jahrh. (s. das Folgende) und in der Neuzeit (s. die Auslegungen u. meine Note zu Barn. 12, 10) so verstanden worden. 4) Barnabas, von welchem die *Αἰδ.* ja so abhängig ist, weist ep. 12, 10. 11 auf eine Controverse hin über den „Davidssohn“ und bezeichnet es als einen „Irrthum der Sünder“, Jesus mit diesem Titel zu bezeichnen (ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαβὶδ ἐστίν, αὐτὸς προφητεύει ὁ Δαβὶδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἑμαρ-

χέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανο-  
είτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.

dem Gotte David's! Wer heilig  
ist, trete herzu, wer es nicht ist,  
thue Busse! Maran atha! Amen.

7. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέ-  
5 πετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλον-  
σιν.

7. Den Propheten aber ge-  
stattet Dank zu sagen soviel  
sie wollen.

2. μαρὰν ἀθά edidi, cod. παραναθή.

τωλῶν· Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κτλ. . . ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτον κύριον, καὶ υἱὸν οὐ λέγει). Nach Barnabas hätte also die Formel zu lauten: ὡσαννὰ τῷ κυρίῳ Δαυίδ. 5) Nach Theodoret (h. f. I, 20) hat im 2. Jahrh. auch Tatian an dem „Davidssohn“ Anstoss genommen und in seinem Diatessaron ihn unterdrückt (s. meinen Aufsatz in der ZfKG IV S. 478 f.). 6) Wie eingehend über die Davidssohnschaft zwischen Katholiken und Marcioniten (Bardesaniten) noch im 3. Jahrh. gestritten wurde, lehrt die ausführliche Darlegung bei Adamant., de recta in deum fide sectio IV fin. Nach dem allen wird man verpflichtet sein, den kostbaren Ausdruck, den der Text bietet, unverändert zu lassen (Hegesipp dagegen bei Euseb. h. e. II, 23, 14 hat die Formel: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ). Einen Schreibfehler in der Διδ. anzunehmen, ist bei der späteren Geläufigkeit der Formel „ὡσ. τ. υἱῷ Δ.“ ganz besonders precär. Der Ausdruck ist in dreifacher Hinsicht von hohem Werthe: 1) bezeugt er die Abneigung gegen die Bezeichnung Christi als Davidssohn, 2) bekundet er die Freiheit, mit welcher man in Bezug auf den überlieferten Evangelientext verfuhr, 3) enthält er eine θεολογία τοῦ Χριστοῦ; denn der Zusammenhang macht es sicher, dass dieser, der wiederkehrende, nicht Gott selbst, gemeint ist. — Εἴ τις ἅγιος κτλ.] Das ἐρχέσθω bezieht sich auf den Zutritt zu der versammelten, auf ihren Herrn wartenden Gemeinde; an die spätere, ähnlich lautende Formel in Bezug auf den Zutritt zum Genuss der h. Speise, ist nicht zu denken. — μετανοεῖτω] Nur hier und c. XV, 3. Der Verf. denkt an Nichtchristen, nicht etwa an „schlechte“ Christen. — μαρὰν ἀθά] S. I Cor. 16, 22 (Heinrici und Klostermann z. d. St.) = ὁ κύριος ἔρχεται (oder κύριε ἡμῶν ἔρχου). Man beachte, wie dieses uralte, dramatisch aufgebaute Stossgebet („vota suspirantia“ sagt Tertullian) die Gemeinde schliesslich in den Moment der Wiederkunft Christi versetzt; so lebendig war die Hoffnung auf die Nähe derselben; die nächste, ja eigentlich einzige Parallele bietet der Schluss der Johannesapokalypse (Hebr. 10, 37). — ἀμήν] Nur hier in der Διδ., s. I Cor. 14, 16. Justin. Apol. I, 65: Ἀμήν. τὸ δὲ ἀμήν τῇ ἐβραϊκῇ φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. 67.

X, 7. προφήταις] S. XI, 3 sq. — ἐπιτρέπετε κτλ.] Die ganze Gemeinde ist angeredet. Der Sinn ist: Jeder, der nicht Prophet ist, ist berechtigt, das Abendmahl zu halten; aber er soll die vorher mitgetheilten Gebete sprechen; den Propheten dagegen — nur ihnen — soll gestattet werden, bei der Feier der h. Mahlzeit — Agapen sind gemeint; s. Jud. 12;

XI, 1. Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν. 2. ἂν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῶσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούετε, εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γινῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτόν ὡς κύριον.

XI, 1. Wer nun zu Euch kommt und Euch dies Alles, was da soeben gesagt ist, lehrt, den nehmt auf. 2. Wenn aber der Lehrende selbst in Verkeh- 5 rung eine andere Lehre lehrt, so dass er (das Gesagte) auflöst, so höret ihn nicht; lehrt er aber, so dass er Gerechtigkeit und Erkenntniss des Herrn 10 vermehrt, so nehmt ihn auf wie den Herrn.

### 3. Περί δὲ τῶν ἀποστόλων

### 3. In Betreff der Apostel und

Ignat. ad Smyrn. 8, 2, ad Rom. 8, 3 — in freier (längerer) Rede die Danksagung darzubringen. Anders Justin, Apol. I, 67: καὶ ὁ προσετώς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει (vgl. c. 13. 55); auch anders schon I Clem. 41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω θεῷ, μὴ παρεκβαλὼν τὸν ὁρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα. In der A. gelten die Propheten als die Virtuosen des Dankgebets.

XI, 1. Hier beginnt der neue Abschnitt. In den cc. VII—X gegebenen Anordnungen und Gebeten sieht der Verf. auch eine Lehre; jedenfalls bezieht sich τ. π. τ. προειρ. auf c. I—X, höchstens vornehmlich auf c. VII—X. Gerade an der Taufe, dem Fasten, dem Abendmahl, resp. an den Gebeten bei dem Vollzuge dieser Handlungen, konnte man die Häretiker erkennen (s. Ignatius, der wie unser Verf. voraussetzt, dass die Irrlehren namentlich durch wandernde Häretiker verschleppt werden). Über die Zusammengehörigkeit von c. XI—XIII s. Prolegg. § 3. XI, 1. 2 ist eine allgemeine Anordnung, die nicht nothwendig auf die professionsmässigen διδάσκαλοι (XIII, 2. XV, 1. 2) bezogen werden muss.

XI, 2. στραφεὶς] Act. 7, 39. 42. — διδάσκη κτλ.] S. II Joh. 7—10: εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτόν εἰς οἶκον. II Pet. 2, 1: ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας. Polyc. ep. 7, 2: ψευδοδιδασκαλαί. Ignat. ad Eph. 9, 1: ἔγνω δὲ παροδύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχὴν· οὓς οὐκ εἰλάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὅτια; 16, 2; ad Trall. 9, 1; s. auch die Ermahnungen des Hermas z. B. Sim. IX, 19, 2: διδάσκαλοι πονηρίας. — καταλῶσαι] scil. τὴν διδαχὴν. — εἰς δὲ τὸ κτλ.] Aus dem Context ist zu ergänzen: ἂν δὲ διδάσκη. — προσθεῖναι] S. Lc. 17, 5: πρόσθετε ἡμῖν πίστιν. — δικαιοσύνην] Nur hier und V, 2. — ὡς κύριον] S. c. IV, 1. 11. XI, 4. Ähnliche Mahnungen sind im 2. Jahrh. häufig.

XI, 3. Περί δὲ τ. ἀποστόλων καὶ προφητῶν] Der Verf. unterscheidet unter den „λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ“ (IV, 1) drei Klassen: 1) die

καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα Propheten aber gemäss der Ver-  
 τοῦ εὐαγγελίου, οὕτω ποιή- führung des Evangeliums, so  
 σατε. sollte Ihr verfahren.

Apostel, deren Beruf es ist, ausschliesslich zu den Ungläubigen zu gehen, 2) die Propheten und Lehrer (in dieser Ordnung XIII, 1. 2; XV, 1. 2, ebenso Act. 13, 1; die Stelle ist besonders lehrreich, weil auch in ihr Propheten, Lehrer, Apostel zusammen stehen und unterschieden sind), die auch Wanderprediger sind, aber das Recht haben, sich in einer beliebigen Gemeinde niederzulassen und dann von ihr unterhalten werden müssen (XIII, 3) die Episkopen und Diakonen (XV, 1. 2), die von der Gemeinde eingesetzt werden und an den Ort gebunden sind. Aber nach dieser Unterscheidung hat der Verf. nicht das Folgende disponirt, sondern giebt vielmehr c. XI—XIII Anordnungen über die Prüfung und die Aufnahme reisender Brüder überhaupt, c. XIV—XV geht er dann auf die Zustände der isolirten Gemeinde ein. Die Reihenfolge: ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι, ἐπίσκοποι, διάκονοι entspricht überraschend genau der Reihenfolge I Cor. 12, 28: καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα . . . ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, s. auch v. 29; anders, wenn auch noch ähnlich, schon Eph. 4, 11: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. S. darüber die Prolegomena § 5; hier nur noch soviel, dass Luc., Peregr. Prot. 11. 16 nun in eine neue Beleuchtung gerückt ist, wie denn die ganze Episode in der Geschichte des Peregrinus c. 11—16 die schönste Illustration zu c. XI der *Id.* ist, die man sich wünschen kann. Peregrinus galt als wandernder Prophet; daher die Pflicht der Christen ihm zu füttern; er beutete sie aber schamlos aus und die einfältigen Christen liessen sich betrügen. Der Verf. braucht „ἀπόστολος“ noch in einem weiteren Sinn, wie I Cor. 15, 7 (II Cor. 8, 23); Act. 14, 4. 14 (Rom. 16, 7); (II Cor. 11, 5. 13); Apoc. 2, 2; namentlich Herm. Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 15, 4; IX, 16, 5; IX, 17, 1; IX, 25, 2. Hermas stellt ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τ. κηρύγματος τ. υἱοῦ τ. θεοῦ zusammen (dazu Episkopen und Diakonen). „Propheten“ fehlen in seinen Katalogen gänzlich (IX, 15, 4 sind die ATlichen gemeint); er erwähnt wohl Mand. XI. Propheten als z. seiner Z. noch wirksam; aber sie haben keine Stelle in seiner „Hierarchie“ erhalten. Daher eben nun das Zusammenrücken von Aposteln und Lehrern. Mit der *Id.* gegen den Epheserbrief stimmt er aber darin, dass er „Apostel“ und „Evangelisten“ noch nicht unterscheidet. Betreffs des freieren Gebrauchs des Namens „Apostel“ s. noch Tert. adv. Marc. IV, 24; Iren. II, 21, 1; Euseb. h. e. I, 12, 4 und andere Stellen bei Lightfoot, Ep. to the Galat. 1874 p. 92 sq. — κατὰ τὸ δόγμα τ. εὐαγγελίου] Der Verf. hat wohl Stellen wie Mt. 10, 5 f.; 7, 15 f.; 10, 40—42; Lc. 9, 1 f.; 10, 4 f. im Auge, vielleicht aber auch Stellen, die wir nicht mehr kennen. Bemerkenswerth ist es, dass Paulus seine grosse Abhandlung über die Propheten I Cor.

4. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος. 5. οὐ μενεῖ δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν. ἐὰν δὲ ἡ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μένῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. 6. Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ

4. Jeder Apostel aber, der zu Euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. 5. Er wird aber nicht länger als einen Tag bleiben, wenn's aber nöthig ist, 5 auch einen zweiten; bleibt er aber drei Tage, so ist er ein Pseudoprophet. 6. Wenn der

3. εἰ μὴ addidi (cf. XII, 2) invito codice.

14, 37 mit den Worten geschlossen hat: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινώσκειτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολὴ (so der Text nach Westcott u. Hort). Dies ist nicht unwichtig. Das Wort δόγμα im Sinne von „Verfügung“ findet sich ebenso Lc. 2, 1; Act. 16, 4; 17, 7; Eph. 2, 15; Col. 2, 14. Barnabas (ep. 10, 1. 10 f.) braucht das Wort in demselben Sinn; aber anders 1, 6; 9, 7. Bei Hermas und Clemens fehlt es; bei Ignatius findet es sich einmal (Magn. 13, 1: σπουδάξτε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα ὅσα ποιῆτε κατενοώθῃ). Auch hier ist es im Sinne einer auf das sittliche Leben sich beziehenden Verfügung gebraucht.

XI, 4. Ignat. ad Eph. 6, 1: πάντα ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα.

XI, 5. Der gewöhnliche reisende christliche Bruder darf nach XII, 2 drei Tage die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen, der Apostel höchstens zwei Tage. Ob hier die Praxis des Paulus, deren er sich öfters rühmt, massgebend geworden ist, oder ob der Missionseifer eine so strenge Bestimmung geschaffen hat, oder ob die „Apostel“ zur Plage für die Gemeinden geworden waren, kann man fragen. Aber das Folgende zeigt, dass das Letztere der Fall war. Die Gemeinden müssen vor Ausbeutung durch „Apostel“ geschützt werden, und so wird das Dogma des Evangeliums in Bezug auf sie eingeschränkt. — ψευδοπροφήτης] Es ist merkwürdig, dass der Verf. den Ausdruck ψευδαπόστολος (II Cor. 11, 13; Hegesipp. bei Euseb. h. e. IV, 22, 5; Justin., Dial. 54, später sehr häufig) vermieden hat. Empfand er so sehr die Grundbedeutung des Wortes „ἀπόστολος“, dass ihm „ψευδαπόστολος“ ein zu schwacher Ausdruck schien? Aber warum sagte er nicht „ψευδοδιδάσκαλος“ (s. II Pet. 2, 1)? Wahrscheinlich ist er durch den evangelischen Sprachgebrauch beeinflusst (s. Mt. 7, 15; 24, 11 cum parall.); so sagt auch Johannes (I, 4, 1): πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐξεληλύθασιν εἰς τ. κόσμον, und meint falsche Lehrer überhaupt. Dagegen bieten die Acta Archel. im Citat Mt. 24, 24 (Routh V p. 131) „ψευδαπόστολοι“, dasselbe die Hom. Clem. XVI, 21 (p. 158, 26) und Tertull. sagt de praescr. 4: „Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatorum? qui pseudapostoli nisi adulteri evangelizatores?“

XI, 6. Zu dieser Bestimmung s. Mt. 10, 9. 10; Mr. 6, 8; Lc. 9, 3.



ἄρτον ἕως οὗ ἀνλίσθῃ· ἐὰν δὲ  
ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφή-  
της ἐστί.

Apostel aber weggeht, so soll er  
Nichts empfangen ausser (soviel)  
Brod bis dass er übernachtete;  
verlangt er aber Geld, so ist er  
ein Pseudoprophet.

5

Aus Mt. 10, 10 folgt aber auch, dass jeder Apostel Anspruch hatte, unterhalten zu werden an dem Ort, wo er kurz verweilte. — ἀνλίσθῃ] S. Mt. 21, 17; Lc. 21, 37. — ἀργύριον] S. v. 12. — Zu diesem Abschnitt über die „Apostel“ ist ausser den Parallelen bei Hermas — s. besonders Sim. IX, 25, 2 — das zu vergleichen, was Euseb. h. e. II, 3; III, 1—4 und sodann III, 37 über die Verbreitung der christlichen Predigt ausgeführt hat. An den erstgenannten Stellen schreibt er die Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt allein den Uraposteln und Paulus zu gut und bindet sich strict an die Regel, daneben nur solche Personen zu nennen, die in dem N. T. genannt sind, die Begleiter der Apostel waren und deren Wirksamkeit daher den Aposteln selbst angerechnet werden kann. Diese Ausführungen ruhen also ganz auf der bekannten katholischen Fiction, die jedoch bereits bei den Apologeten sich findet. Allein in III, 37 bringt nun Eusebius eine Geschichte des Verlaufes und der Art und Weise der Ausbreitung des Christenthums innerhalb der zweiten Generation nach, die historisch viel werthvoller ist und die seine vorher gegebene Darstellung bedroht. Eusebius hat das selbst gefühlt und Ausgleichungen versucht, die ihm aber nicht gelungen sind. Hier finden wir nun die Apostel im weiteren Sinne des Wortes, von denen die *Act.* handelt; freilich nennt sie Eusebius nicht mehr so, sondern Evangelisten (III, 37, 2. 3). Was er uns über sie berichtet, ist folgendes: 1) Er unterscheidet dieselben scharf von den ποιμένες; in der ersten Diadoche nach den Aposteln gab es sowohl Hirten d. h. ständige Gemeindeleiter als Evangelisten (τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς — ὅσοι ποτὲ κατὰ τὴν πρώτην τ. ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις γεγόνασιν ποιμένες ἢ καὶ εὐαγγελισταί); 2) Diese erfüllten zuerst das Herrngebot, indem sie ihre Habe unter die Dürftigen vertheilten; „dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt der Evangelisten, indem sie sich eifrig bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Wort des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen und die Schrift der göttlichen Evangelien mitzutheilen“ [hier kommt Euseb. in Conflict mit seiner früheren Darstellung, nach welcher es keine Länder mehr gab, die das Wort Gottes noch nicht kannten; wie Euseb. das verdeckt, kann man durch Vergleichung von v. 1 u. 2 erkennen]; 3) „Sie legten aber in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens, dann stellten sie andere als Hirten auf und vertrauten diesen die Pflege der neuen Pflanzung an; sie selbst aber eilten wieder zu anderen Völkern und Ländern.“ — Da haben wir genau die „Apostel“ der *Act.* Für sie galt also, wie wir auch aus Eusebius er-

7. *Καὶ πάντα προφήτην λα- 7. Jeden Propheten ferner, der  
λουντα ἐν πνεύματι οὐ πειρά- da im Geiste redet, den ver-*

fahren, das Gebot der vollkommenen Besitzlosigkeit und der rastlosen Missionswirksamkeit fort; eben desshalb stehen sie hoch im Ansehen (s. auch Euseb. V, 10, 2, wo er in Bezug auf das Ende des 2. Jahrhunderts sagt: ἦσαν γὰρ, ἦσαν εἰσέτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θεοῦ λόγου προμηθεύμενοι, ὧν εἰς γενόμενος καὶ ὁ Πανταῖνος). Geht doch noch aus der Schilderung des Euseb. hervor, dass ihr Ansehen das der ständigen Gemeindebeamten — nach Euseb. setzen sie diese ein — überragte. Wichtig ist ferner, dass selbst nach Eusebius diese „Apostel“ nicht im Auftrage, resp. als Gesandte der 12 Apostel predigen, sondern als selbständige Missionare zu betrachten sind. Die *Διδαχή* bringt dafür nun ein authentisches Zeugniß aus dem 2. Jahrhundert, welches zugleich die Darstellung des Eusebius an einigen Stellen berichtigt (dass die „Apostel“ überall die Gemeindebeamten eingesetzt haben, sagt die *Διδ.* nicht, ebensowenig weiss sie natürlich etwas von der Überlieferung der Evangelienschriften durch sie; auch schweigt sie von den besonderen „Kräften“ der Apostel, die Eusebius in Nachfolge des Origenes hervorhebt. Sie brauchte darüber nicht besonders zu berichten; denn ihrem Verf. waren die besonderen „Gaben“ der Wanderprediger nichts besonderes). Sehr wichtig ist schliesslich, dass Eusebius nur einen Namen (Quadratus) genannt hat und zum Schlusse seiner Ausführung bemerkt: „Da es mir unmöglich ist, alle diejenigen namentlich aufzuzählen, welche je in den ersten Zeiten der apostolischen Nachfolge in den Gemeinden der ganzen Welt Hirten oder auch Evangelisten waren, so werde ich billig nur die Namen derjenigen in meiner Geschichte bemerken, von welchen die Überlieferung der christlichen Lehre in schriftlichen Denkmälern bis auf uns gekommen ist“. Er weiss aber im Folgenden keinen einzigen Evangelistennamen zu nennen (im 5. Buch nennt er den Pantänus).

XI, 7. Es folgen nun bis zum Schluss des Capitels Bestimmungen über Propheten, s. die Prolegomena § 5. Mosheim, Dissert. ad hist. eccl. pertin. Vol. II p. 132 sq.: de prophetis eccles. apostolicae dissertat. V. 7 enthält die allgemeine Regel gegenüber solchen, deren prophetische Begabung feststeht. — *λαλοῦντα ἐν πνεύματι*] Aus v. 9 u. 12 ergibt sich zweifellos, dass das Reden in der Ekstase gemeint ist; ja für den Verf. fällt „als Prophet reden“ und „in Ekstase“ reden zusammen („ἐν πνεύματι“ heisst auch bei Paulus „in einer Art von Bewusstlosigkeit“; s. I Cor. 14, 2; 12, 3). Dennoch ist nicht an die von Paulus charakterisirte Glossolie zu denken, sondern an eine Form, die zwischen der paulinischen Glossolie und Prophetie steht: „verständliches, wenn auch geheimnisvolles Reden im Zustande höchster Erregung, die sich bis zur Bewusstlosigkeit steigert“. Das ist aber die vulgäre Form der Prophetie in der

σετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ suchet nicht noch prüfet ihn;  
 ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ denn jegliche Sünde wird ver-

Heidenkirche des 2. Jahrhunderts; s. die Apologeten (z. B. Athenag. Suppl. 7) und früher schon Herm. Mand. XI, 8, 9: ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν . . . οὐδὲν οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος οὐδὲ καταμόνας λαλεῖ, οὐδὲ, ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλήσαι . . . ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται; dazu Iren. I, 13, 3, vor allem aber Hippol. de christo et antichr. 2, wo eine ausführliche Schilderung der alttestamentlichen Prophetie gegeben ist, die aber zugleich die christliche charakterisirt. Die montanistische Prophetie, wie sie uns vom Anonymus (Euseb. h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν . . . πνευμαφορηθῆναι τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γινόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα*; 16, 9; 17, 2: *ἀλλ' ὁ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἔπειτα ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἐκουσίου ἁμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς*) und von Tertullian geschildert worden ist, unterscheidet sich ihrer Form nach von dieser vulgären Prophetie im 2. Jahrhundert nicht (den Versuch von Bonwetsch, Montanismus S. 59 f., einen Unterschied herauszufinden, kann ich nicht für gelungen erachten). Die Behauptung „*μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*“, die zuerst Miltiades aufgestellt (Euseb., h. e. V, 17, 1; s. aber auch Clem., Strom. I, 17, 85), war eine von der Noth den Katholiken aufgezwungene. Über die christlichen Propheten des 1. u. 2. Jahrhunderts s. meine Note zu Herm. Mand. XI, 5. Der dort gegebenen Übersicht über das Material habe ich nur Barn. 16, 9; Ignat. ad Eph. 20, 1, ad Rom. 7, 2; Excerpt. ex Theod. 24, Clem. Eclog. 16. 23 und Epiph. h. 51, 35 hinzuzufügen. Die Stellen aus Clemens' Eclogen sind wichtig, weil der Verf. von einer fortgehenden, kirchlichen Prophetie nichts mehr zu wissen scheint. — Da der Verf. der *Αἰδαχή* übrigens c. X, 7 den Propheten bei der Feier der Eucharistie freie Danksagung gestattet wissen will, so muss er auch eine solche prophetische Rede kennen, bei welcher der Prophet trotz der Ekstase im Stande ist, zur Sache zu sprechen. — *πειράσατε*] S. Apoc. 2, 2. Nach Firmilian ep. (Cypr. ep. 75, 10) sieht die kappadokische Prophetin voraus, dass über sie ein „temptator“ kommen werde. — *διακρινεῖτε*] S. v. 11. 12; aber Paulus (I Cor. 12, 10; 14, 29) hält die *διακρίσεις πνευμάτων* gerade in Bezug auf das Reden der Propheten für etwas nothwendiges und für eine besondere Gabe, und Johannes (I, 4, 1) sagt: *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν* (s. auch die Versuche der Bischöfe im montanistischen Streit, die Propheten zu überführen [*διελέγξαι*] Euseb. h. e. V, 16, 16; 18, 13). S. den

η ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. geben werden, diese Sünde aber  
 8. Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύ- wird nicht vergeben werden.  
 ματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν 8. Nicht Jeder aber, der im  
 ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου· ἀπὸ Geiste redet, ist ein Prophet,  
 οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται 5 sondern nur wenn er das Be-  
 ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προ- tragen des Herrn hat; an dem  
 φήτης. 9. Καὶ πᾶς προφήτης Betragen also wird der Pseudo-  
 ὀρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, prophet und der Prophet er-  
 οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰ δὲ kannt werden. 9. Und kein Pro-

8. ὀρίζων Bryennios, cod. δ. ὀρίζων.

eigenthümlichen Gebrauch von διακρίνεσθαι und ἀδιάκριτος Jacob. 2, 4; 3, 17. Man hat zu beachten, dass unser Verf. hier die bereits erprobten Propheten im Auge hat. Er verbietet solche durch besondere Massnahmen auf die Probe zu stellen oder Kritik an ihren Worten zu üben. Doch scheint die furchtbare Drohung, die er — nach Mt. 12, 31, nicht nach Lc. oder Mr.; denselben Spruch hat Hippolyt ap. Epiph. h. 51, 35 gegen die Aloger angeführt — an dieses Verbot knüpft, darauf hinzuweisen, dass das Ansehen der Propheten bereits im Sinken begriffen war (1 Thess. 5, 19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε).

XI, 8. Dieser Vers, der in 9—12 seine Ausführung erhält, zeigt umgekehrt, wie sehr die Gemeinden Schutz vor der Ausbeutung durch sog. Propheten (Luc., Peregr. 11 f.) bedurften (s. auch Herm. Mand. XI; in der Note zur Einleitung habe ich das Material über „falsche Propheten“ des 1. u. 2. Jahrhunderts zusammengestellt). Eine eigenthümliche Beleuchtung erhält durch die Bestimmungen, welche die *Did.* gegeben hat, jene Schrift des Melito, die wir nur dem Titel nach kennen: „περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν“. Man hat sie in zwei Schriften zerlegen wollen; jetzt ist wohl offenbar, dass die Verbindung der beiden Worte einen guten Sinn hat (s. meine Überlieferung der griech. Apologeten S. 246). — τοὺς τρόπους κυρίου] Diesen Massstab haben auch die Gegner an den montanistischen Propheten anzulegen versucht; s. Euseb. V, 16, 12, namentlich aber V, 18; die ganze in diesem Capitel gegebene Ausführung gehört hierher (δεῖ τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τοῦ προφήτου· ἀπὸ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γνωσθήσεται). Zu Grunde liegt ein Herrnwort, Mt. 7, 22. 23: πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σὺ ὀνόματι ἐπρόφητεῦσαμεν; . . . καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς, ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν; s. auch Mt. 7, 15. 16. Herm. Mand. XI, 7: ὥς σοι μέλλω λέγειν, οὕτω δοκιμάσεις τὸν προφήτην καὶ τὸν ψευδοπροφήτην. ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκίμαζε τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον. XI, 16. — Zu τρόποι s. Hebr. 13, 5: ἀφιλόργος ὁ τρόπος.

XI, 9. Also so schlimme Dinge kamen vor. So sagt auch Hermas

- μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί. phet, der im Geiste eine Mahlzeit bestellt, isst von ihr, er sei denn ein Pseudoprophet.
10. Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er was er lehrt nicht thut, ein Pseudoprophet. 11. Jeder Prophet aber, erprobt und wahr-
- 5 10. Πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί. 11. Πᾶς δὲ προφήτης δε-

vom Pseudopropheten (Mand. XI, 12), er sei „ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος“, und die Gegner werfen den montanistischen Propheten Schwelgereien vor (Euseb. h. e. V, 18, 2). Die *Αἰδ.* findet es noch nicht bedenklich, wenn ein Prophet in der Ekstase eine Mahlzeit bestellt (für die Armen); erst wenn er, ins Bewusstsein zurückgekehrt, selbst von derselben isst, soll seine Falschheit erwiesen sein (ebenso v. 12). „τράπεζαν ὀρῖζειν“ ist ein hochgegriffener Ausdruck, der aber darin seine genügende Erklärung findet, dass der „Geist“ aus dem Propheten redet, und der „Geist“ beschliesst und befiehlt kategorisch.

XI, 10 u. 11 gehören zusammen. Der erste Vers giebt als Kriterium des falschen Propheten an, dass er das Wahre, was er lehrt, selbst nicht thut (Bryenn. vergleicht Mt. 23, 3; Ignat. ad Eph. 15, 1. 2); der zweite schützt die Propheten, welche strenge Askese üben, wenn sie ihre asketischen Übungen nicht zum Gesetz für Alle machen wollen, vor dem verwerfenden Gericht der Gemeinden. — *δεδοκιμασμένος, ἀληθινός*] Man beachte diese Worte; das Folgende ist nur bei solchen Propheten gültig, die bereits erprobt sind (s. XV, 1; *δεδοκιμ.* auch I Clem. 42, 4; 44, 2; 47, 4; II Cor. 8, 22; I Tim. 3, 10). — *ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*] Bryennios versteht hier eigenthümliche symbolische Handlungen und vergleicht Jes. 20, 2 f.; Jerem. 19; Ezech. 4. 5. 12. 24. 37; (Act. 21, 10 f.), indem er „οἱ ἀρχαῖοι προφηταὶ“ auf die ATlichen Propheten deutet. Allein gegen diese Erklärung spricht 1) dass für symbolische Handlungen überhaupt der Ausdruck „*μυστ. κοσμ. ἐκκλ.*“ auffallend ist, 2) dass der Verf. ausdrücklich von dem Falle spricht, dass der Prophet die Anderen das, was er thut, lehren will. Hiernach kann man das „*ποιεῖν εἰς μ. κ. ἐ.*“ nur von Handlungen verstehen, die unter Umständen bedenklich, jedenfalls nur individuell berechtigt sind. Was das für Handlungen sind, kann man dem Ausdruck „*μυστήριον ἐκκλησίας*“ entnehmen. Nach einer bekannten Ausführung im Epheserbrief (V, 22—33) ist die Ehe ein grosses Mysterium in Bezug auf Christus und die Kirche (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν). Diese Stelle hat den Asketen im 2. Jahrhundert reichen Stoff für ihre Speculationen geboten. Man nannte nach dieser Stelle die Kirche nicht nur die Braut Christi, sondern auch den Leib, ja auch das „Fleisch“, das „heilige Fleisch“ Christi, und man argumentirte, dass der, welcher zum



δοκιμασμένος ἀληθινός, ποι- haftig, der in Hinblick auf das  
 ὢν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκ- irdische Geheimniss der Kirche

h. Fleisch Christi, d. h. zur Kirche gehöre, mit keinem Anderen in einer ehelichen Verbindung stehen dürfe, da er eben mit Christus verbunden sei. Die Kirche galt als die Eva, die dem Adam-Christus zugesellt sei; man bezog Gen. 1, 27 auf die Erschaffung Christi und der Kirche; man sagte, dass die Kirche aus der Rippe Christi gebaut sei, und wiederum man verstieg sich nun sogar zu Ausdrücken, wie: in dem Fleisch Christi sei die Kirche zuerst sichtbar geworden, das Fleisch Christi sei die Kirche; man vertauschte also auch Subject und Prädicat, und da man einmal das Fleisch (Christi) die Kirche genannt hatte, so schreckte man sogar vor der Vorstellung nicht zurück, dass jeder Christ, wenn er sein eigenes Fleisch rein bewahre, damit die Kirche an seinem Fleische bewahre. S. Herm. Vis. II, 4, 1. II Clem. 14, 1—4, vgl. aus diesem seltsamen Capitel namentlich folgende Sätze: „Citat von Gen. 1, 27: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία . . . ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὕσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν, ὅτι ἐάν τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ . . . εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἅρα οὐκ ὁ ὕβρις τὴν σάρκα ὕβρισε τὴν ἐκκλησίαν“; vgl. Herm. Sim. V, 7; Papias frgm. VI. (PP. App. Opp. I, 2 p. 95), wo von Anastasius Sin. berichtet wird, dass Papias, Clemens und Pantänus das ganze Sechstageswerk auf Christus u. die Kirche gedeutet haben. In der That finden wir bei Clem. Alex. (s. v. „ecclesia“ s. d. Index Dindorf's IV p. 544) solche Speculationen, und Socrates (h. e. III, 7) bezeugt sie für Origenes und bemerkt ausdrücklich, dass Eusebius und Pamphilus in ihrer Apologie erklären, οὐ πρῶτον Ὠριγένην ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν, ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἐρμηνεύσαι παράδοσιν. Act. Petr. et Pauli 29: ὥσπερ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ ἐκτίσθη ἡ Εὐα, οὕτως καὶ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ ἐκτίσθη ἡ ἐκκλησία. Tertull. de anima 11. 21; de monog. 5 fin. Bald gilt die Kirche als die Braut, bald als das Fleisch Christi. Namentlich nach der oben aus dem II. Clemensbrief angeführten Stelle kann man sich also nicht wundern, wenn im 2. Jahrhundert sich Christen für die vollkommene Enthaltung von der Ehe darauf berufen haben, dass sie als Glieder der Kirche zum Fleisch Christi gehören und daher mit Niemandem in Geschlechtsverkehr treten dürften. Dass dies geschehen ist, bezeugen die Stellen Ignat. ad Polyc. 5, 2: εἰ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχῆσι μενέτω, und Tertull. de monog. 11: „ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent.“ In beiden Fällen ist unter der „caro Christi“ einfach die Kirche zu verstehen, und in beiden Fällen wird die Motivirung der Asketen oder Ängstlichen nicht beanstandet. Um des Mysteriums der

*κλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν* handelt, jedoch nicht lehrt, *ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται* alles das zu thun was er selbst

Kirche willen enthalten sich Jene also der Ehe. Damit ist die Erklärung unserer Stelle gegeben. Das beigesetzte „*κοσμικόν*“ macht keine Schwierigkeit. Um die Kirche, sofern sie im Himmel ist, schweben auch Geheimnisse. In Gemässheit des *κοσμικὸν μυστήριον ἐκκλησίας*, resp. *εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας* handelt, wer sich der Ehe enthält (zu *κοσμικόν* s. Clem. Strom. VI, 15, 126: *παρὰβολικὸς ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, διότι καὶ ὁ κύριος οὐκ ὦν κοσμικὸς ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν* — das gilt auch von der Kirche), s. Orig. in Gen. hom. III Opp. II p. 69: „*Verum ecclesia Christi, gratia eius qui pro se crucifixus est roborata, non solum ab illicitis nefandisque cubilibus, verum etiam a concessis et licitis temperat, tanquam iam virgo sponsa Christi castis et pudicis virginibus floret, quibus testamentum aeternum in aeternum in eorum circumcisa carne servatur*“. Unser Verf. lässt das gelten; aber nach dem Grundsatz (s. zu VI, 2. 3), dass man nicht Jedem das ganze Joch Christi auferlegen kann noch darf, erkennt er nur die Propheten an, welche aus ihrer besonderen Tugendleistung — man hat vielleicht auch daran zu denken, dass sie Weiber mit sich führten, aber als Schwestern; wandernde Propheten hatten Trabanten, s. Luc., Peregr. 16; jedenfalls ist von mancherlei Bethätigungen der geschlechtlichen Askese die Rede; man beachte das *ὅσα* — keine Vorschrift für Alle machten, wie das die Enkratiten thaten (s. auch Tertull. de monog. 3, der hier und an anderen Stellen Miene macht, als müsse man die Ehe ganz abthun; Apollonius bei Euseb. h. e. V, 18, 2 sagt von Montan: *οὗτος ἐστὶν ὁ διδάξας λύσεις γάμων*). Er befindet sich aber hier augenscheinlich bereits einer weit verbreiteten Richtung in den Gemeinden gegenüber, die von jenen asketischen Propheten überhaupt nichts mehr wissen wollte (s. den 51. apost. Kanon). Er muss dieselben in Schutz nehmen. Indessen bemerkt man leicht, dass dies in wenig nachdrücklicher Weise und in einer fast entschuldigenden Form geschieht. Er untersagt zwar, dass man solche Propheten richte (*ἐφ' ἑμῶν* = vor euerem Forum); aber er fügt hinzu, dass ihr Gericht bei Gott stehe. Das heisst doch wohl, dass manche verdächtige Fälle bei diesem Handeln *εἰς κοσμ. μυστήριον ἐκκλησίας* vorgekommen sind, die indess zu richten die Gemeinden nicht berechtigt sind. Das Betragen dieser Propheten ist an sich nicht tadelnswerth; denn — so lautet die Erklärung — *ὡσαύτως ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται*. Wer sind dieselben? An ATliche Propheten wird man nach der gegebenen Deutung der Verordnung wohl nicht mehr denken wollen — wie könnte man auch von ihnen sagen, dass sie *εἰς κοσμ. μυστ. ἐκκλ.* gehandelt hätten? —, sondern jene älteste Generation von Propheten (Agabus, die Töchter des Philippus, Quadratus, Judas, Silas, die Ammia) ist gemeint, um die man sich in Kleinasien und Rom z. Z. des montanistischen Kampfes gestritten hat (Anonym. bei Euseb. V, 17, 3. 4). Diese ältesten Propheten haben um d. J. 170—180

ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει  
τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν  
καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφητῶνται.  
12. Ὅς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι·  
Λός μοι ἀργύρια ἢ ἑτερά τινα,  
οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ  
περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ  
δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρίνέτω.

thut, der soll bei Euch nicht  
gerichtet werden; denn bei Gott  
hat er das Gericht; ebenso ha-  
ben nämlich auch die alten Pro-  
pheten gehandelt. 12. Wer aber 5  
im Geiste sagt: Gieb mir Geld  
oder irgend etwas Anderes, den  
höret nicht; wenn er aber in  
Bezug auf andere Nothleidende  
zum Geben auffordert, so soll 10  
ihn Niemand richten.

in der Kirche die Ehre genossen, nachträglich von den Parteien umworben worden zu sein, und sie haben fort und fort als die alten Propheten *καὶ ἑξοχὴν* gegolten (s. *Διδασκ. περὶ χαρισμάτων* fin., Lagarde p. 4); man ist auch an unsrer Stelle nahezu genöthigt, an sie zu denken (vgl. über sie Weizsäcker i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 78 f.; die dort gegebenen Ausführungen werden übrigens nach der Entdeckung unserer Schrift etwas zu modificiren sein). Freilich ergibt sich dann, dass der Verf. der *Διδ.* zeitlich von jener Generation absteht (doch s. Hebr. 13, 7, wo auch von einer bereits abgetretenen Generation von Lehrern die Rede ist und vgl. Eus. h. e. III, 39, 13, wo Eusebius sagt, dass Papias für Irenäus ein *ἀρχαῖος ἀνὴρ* gewesen sei); noch wichtiger ist, dass sie ihm schon einfach Instanz ist. Man wird sich also hüten müssen, die *Διδ.* zu hoch hinaufzusetzen. Doch davor bewahrt schon die Benutzung des Hirten, die in der *Διδ.* offenbar ist. Dass eine Schrift, welche dieses Buch benutzt hat, von der Generation der alten christlichen Propheten redet, ist nicht auffallend. Schon Hermas sah eine abgelaufene Periode der Geschichte der Kirche hinter sich (s. Vis. III u. Sim. IX). Schliesslich darf man vielleicht zu unserer Stelle die dunklen Worte des Irenäus (V, 6, 1) heranziehen, der die Gemeindepropheten unter Berufung auf Paulus „*πνευματικοί*“ nennt, aber hinzufügt, dass sie dieses seien „*secundum participationem spiritus, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis*“, d. h. ihr geistlicher Charakter beruht nicht auf der Askese.

XI, 12. Zu diesem Verse ist Herm. Mand. XI, 12 nicht zu vergleichen; denn dort wird als Erkennungszeichen der Pseudopropheten u. A. aufgeführt, dass sie Geld für ihre Prophetie fordern, und zwar *praenumerando* zahlbar. Dagegen s. Herm. Mand. XI, 8, wo vom wahren Propheten gesagt wird, er sei *ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης ἐπιθυμίας ματαλας τοῦ αἰῶνος τούτου*, Mt. 10, 8, und die Vorwürfe, welche Apollonius (Euseb. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11) den Montanisten macht. Dieselben sind namentlich deshalb wichtig, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, die auch unser Verf. getheilt zu haben scheint, dass die strengen Gebote Mt. 10, was die Besitzlosigkeit betrifft, nicht nur den wandernden Aposteln, sondern auch

- XII, 1. *Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω, ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε — σύνεσιν γὰρ ἔξετε* 5 — *δεξιὰν καὶ ἀριστεράν. 2. Εἰ μὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος,* XII, 1. Jeder aber, der kommt im Herrnnamen, werde aufgenommen; dann aber sollt Ihr ihn prüfen und das Rechte und das Falsche unterscheiden; denn ihr sollt Einsicht haben. 2. Ist

4. ἔξετε Bryennios, cod. ἔξεται (fort. addendum cum Const. App.: καὶ δύνασθε γινῶναι).

den Propheten gelten: *Δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ καλῶν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; ὅταν οὖν ἴδω τὴν προφήτην εἰληφνῖαν καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πολυτελεῖς ἐσθῆτας, πῶς αὐτὴν μὴ παραιτήσωμαι; — Εἰρηκότος τοῦ κυρίου, μὴ κτήσῃσθε χρυσὸν μήτε ἄργυρον μήτε δύο χιτῶνας, οὗτοι πᾶν τοῦναντίον πεπλημμελήκασι περὶ τὰς τούτων τῶν ἀπηγορευμένων κτήσεις. — Ἐὰν ἀρνῶνται δῶρα τοὺς προφήτας αὐτῶν εἰληφνῖαι, τοῦτο ὁπολογησάτωσαν, ὅτι ἂν ἐλεγχθῶσιν εἰληφότες, οὐκ εἰσὶ προφῆται, καὶ μυρίας ἀποδείξεις τούτων παραστήσωμεν.* Wie Bryennios bemerkt hat, soll Athanasius, in Mt. 7, 15, I, 1026 ed. Bened. (?) unsere Stelle, sowie XI, 9 u. XII, 5, im Auge gehabt haben. — *οὐκ ἀκούσεσθε*] S. XI, 2. — *κρινέτω*] S. v. 11; es scheint also in den Gemeinden diese Weise, die Mildthätigkeit in Anspruch zu nehmen, bereits Widerspruch gefunden zu haben. Bryennios vergleicht Testam. Jud. 18: *οὐκ ἀφεί ἀνδρα ἐλεῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ, στερίσκει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπὸ πάσης ἀγαθοσύνης . . . καὶ εὐλογίας οὐ μέμνηται; καὶ προφήτῃ καλοῦντι οὐχ ὑπακούει, καὶ λόγῳ εὐσεβείας προσωχθίζει.* — Im Allgemeinen vgl. zu diesem Vers Iren. II, 32, 4: *οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα . . . ἐπιτελεῖ . . . μὴτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυρίζομένη.*

XII, 1. Der Verf. geht zu den reisenden gewöhnlichen Christen über. — *δεχθήτω*] Aus dem Context ergibt sich, dass Jedem, der im Namen des Herrn kommt, vor jeder Prüfung Rast und eine Mahlzeit gewährt werden soll; über die Gastfreundschaft der alten Christen s. meine Noten zu I Clem. 1, 2 u. 10, 7; auch vgl. Mt. 10, 40—42. — *δοκιμάσαντες*] Von Legitimationsbriefen, wie sie die spätere Zeit verlangte, ist noch keine Rede. — *σύνεσιν κτλ.*] Die Const. App. (VII, 28) haben diesen Satz so wiedergegeben: *σύνεσιν γὰρ ἔχετε, καὶ δύνασθε (δια)γινῶναι δεξιὰν ἢ ἀριστεράν* [s. Jon. 4, 11] *καὶ διακρίναι ψευδοδιδασκάλους διδασκάλων.* Bryennios will verstehen: *δοκιμάσατε αὐτοὺς διὰ τῶν τρόπων τῆς συνέσεως τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν* und verweist auf II Cor. 6, 7; II Tim. 2, 7. Sachlich ist der Unterschied ein geringer; der Gedanke ist überhaupt klar; aber die Breviloquenz fast unerträglich; vielleicht ist *καὶ δύνασθε (δια)γινῶναι* vor *δεξιὰν* ausgefallen. Brieflich macht mich Bryennios darauf aufmerksam, dass man die Worte „*σύνεσιν γὰρ ἔξετε*“ als Parenthese fassen könne, was vielleicht die richtige Lösung ist.

XII, 2. *παρόδιος*] S. Ignat. ad Eph. 9, 1: *παροδεύσαντες*; ad Rom.

βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μένει δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ἡ ἀνάγκη. 3. Εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθίσαι, τεχνίτης ὢν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω. 4. Εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύρσειν ὑμῶν προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. 5. Εἰ δ' οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων.

der Ankömmling ein Wanderer, so helfft ihm soviel Ihr könnt; er soll aber nicht länger als zwei oder drei Tage bei Euch bleiben, wenn's nöthig ist. 3. Will er sich aber bei Euch niederlassen, sofern er ein Handwerker ist, so soll er arbeiten und essen. 4. Versteht er aber kein Handwerk, so trägt nach Euerer Einsicht Vorsorge, wie (es einzurichten, dass) kein Christ mit Euch als Fauler lebe. 5. Will er aber demgemäss sich nicht einrichten, so ist er Einer, der mit Christus Gewinn treibt; haltet Euch fern von solchen!

9, 3: ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ ὥς παροδεύοντα; I Clem. 1, 2: τίς παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς . . . τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἦθος οὐκ ἐκίρυνξεν. Nach Justin (Apol. I, 67) verwendet der Gemeindevorsteher die Collecten auch für die „παρεπιδήμους, οἵσι ξένοις“; Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 10. — οὐ μένει κτλ.] S. XI, 5. Ignatius bezeugt, dass man diese Regel auf ihn nicht angewendet hat.

XII, 3. καθίσαι] sich niederlassen; s. XIII, 1. — τεχνίτης ὢν] wie Paulus; Bestimmungen über christliche Handwerker bei Tertull. de idolol. 3 und später häufig. — ἐργαζέσθω κτλ.] II Thess. 3, 6—15, namentlich 10b. Paulus giebt seine eindringlichen Ermahnungen zur Arbeit unter Berufung auf den Herrn.

XII, 4. Wie nachdrücklich wird die Pflicht der Arbeit eingeschräfft und zugleich die Solidarität aller Gemeindeglieder! Es scheint übrigens der in v. 3 gesetzte Fall die Regel gewesen zu sein, d. h. die Christen waren meistens Handwerker; also aus den unteren Ständen. — προνοήσατε] Rom. 12, 17: προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων; II Cor. 8, 21; I Tim. 5, 8: εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μέγιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ κτλ. — χριστιανός] nur an dieser Stelle in der *Διδαχή*.

XII, 5. χριστέμπορος] Zum Wort I Tim. 6, 5: νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. II Clem. 20, 4: εἰ γὰρ τὸν μισθὸν τῶν δικαίων ὁ θεὸς συντόμως ἀπέδιδον, εὐθέως ἐμπορίαν ἡσκοῦμεν καὶ οὐ θεοσέβειαν. Zum Gedanken Barn. 10, 4: οὐ μὴ κολληθήσῃ οὐδὲ ὁμοιωθήσῃ ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες οὐκ οἶδασιν διὰ κόπον καὶ ἰδρώτος πορίζειν ἑαν-



XIII, 1. Πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθίσαι πρὸς ὑμᾶς, ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ. 2. Ὡσαύτως διδάσκαλος

XIII, 1. Jeder wahrhaftige Prophet aber, der sich bei Euch niederlassen will, ist seiner Nahrung werth. 2. Ebenso ist ein

τοῖς τὴν τροφήν, ἀλλὰ ἀρπάζουσιν τὰ ἀλλότρια ἐν ἀνομίᾳ αὐτῶν; 19, 10. Das Wort „χοριστέμπορος“ hat Bryennios bei Athanasius und Pseudo-ignatius (ad Trall. 6; ad Magn. 9) nachgewiesen; auch bei Chrysostomus und Basilus findet es sich. In allen Fällen wird man annehmen dürfen, dass es der *Λιδ.* entnommen ist.

XIII, 1 u. 2. Die Zusammenstellung von Propheten und Lehrern auch bei Paulus (s. oben zu XI, 3) u. Act. 13, 1. Die Gemeinden sind verpflichtet, die wahrhaftigen Propheten und Lehrer, die sich bei ihnen niederlassen wollen, zu unterhalten. Aber nicht feste Gehalte etwa sollen dieselben beziehen (Apollonius wirft dem Montan vor, dass er den Verkündigern des Worts solche aus der grossen Kasse ausgeworfen habe, Euseb. V, 18, 2: ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττονσιν αὐτοῦ τὸν λόγον. Ebenso wird dem römischen Gegenbischof des Zephyrin, Natalis, zum Vorwurf gemacht, Euseb. V, 28, 10, dass er einen Monatsgehalt von 150 Denaren angenommen habe), sondern Nahrung (τροφή) wie die Arbeiter. Der Verf. fusst auch hier auf einem Herrnwort in der Fassung des Matthäus; s. Mt. 10, 10: ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ (Lc. 10, 7: ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ); vgl. I Cor. 9, 13 f.: οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; . . . οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Eine sehr ausführliche Anordnung über diese Sustentationspflicht findet sich Clem., Hom. III, 71; u. a. wird hier aufgewiesen, wo dieselbe ihre Grenze habe. — διδάσκαλος] Im folgenden das Quellenmaterial in Bezug auf die altkirchlichen διδάσκαλοι: I Cor. 12, 28 f.; Eph. 4, 11 (I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11); Hebr. 13, 7. 17 [denn die hier genannten ἡγούμενοι sind διδάσκαλοι]; Jacob. 3, 1: μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα. Barn. 1, 8: ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ἱποδείξω. 4, 9: πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος. Herm. Vis. III, 5, 1: οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ . . . οἱ μὲν κεικοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες. Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2: ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἄγνως τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ μηδὲν ὅλως νοσφισάμενοι εἰς ἐπιθυμίαν πορνείαν . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Mand. IV, 3, 1: ἤκουσα παρὰ τινων διδασκάλων, ὅτι ἐτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν. (Ignat. ad Eph. 15, 1); Ignat. ad Eph. 3, 1: οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὦν τις . . . προσλαβῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου. Von Polykarp sagen die Smyrnenser im Briefe (Mart. 16, 2): ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος. Sie bezeichnen den Bischof also mit den drei alten Bezeichnungen als Apostel, Prophet und Lehrer,

ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ ἀ- wahrhafter Lehrer auch wie  
 τὸς ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τρο- jeder Arbeiter seiner Nahrung  
 φῆς αὐτοῦ. 3. Πᾶσαν οὖν ἀπαρ- werth. 3. Alle Erstlinge nun  
 χὴν γεννημάτων ληροῦ καὶ ἄλω- der Erzeugnisse der Kelter und  
 ρος, βοῶν τε καὶ προβάτων λα- Tenne, der Rinder und Schafe  
 βῶν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς sollst Du nehmen und sie

6. τὴν ἀπαρχὴν cod., Bryennios om.

s. Zahn's Note z. d. St. (auch Mart. 12, 2; 19, 1: διδάσκαλος ἐπίσημος). Clem. Hom. XI, 35: μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην. Hippol. ap. Epiph. h. 42, 2: οἱ ἐπεικεῖς [καὶ πανάγιοι τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας] πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι. Clem. Alex. vv. II. Tertull. de praescr. 3: „... si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr.“ Acta Felic. et Perp. 13: „Aspasius presbyter doctor“. Euseb. V, 10, 1: Ἦγετο δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι δια- τριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτῷ Πάνταινος, ἐξ ἀρχαίων ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεσιώτος. Hieron. de vir. inl. 36: „iuxta quandam veterem in Alexandria consuetudinem, ubi Marco evangelista instituentem semper ecclesiastici fuere doctores“. Clem., Strom. I, 1, 11. Iren. über Tatian (h. I, 28, 1): Τατιανὸς Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς . . . μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οὐλήματι διδασκάλου ἐπαρθεῖς . . . ἴδιον χαρακτῆρα διδασκα- λείου συνεστήσατο. Man hat aber überhaupt an christliche Lehrer wie Justin (Mart. Just. 3: ἐπαρχος εἶπεν· εἰπέ, ποῦ συνέρχεσθε ἢ εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου), an die Bildung von häretischen Schulen im 2. Jahrhundert, an die Schulen der Adoptianer in Rom (Anonym. bei Euseb. V, 28), an das, was bei Euseb. h. e. VI, 19, 16—18 erzählt wird, und an Ähnliches zu denken. Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Calixt, um sie zu beschimpfen, ein διδασκαλεῖον (Philos. IX, 12fin.). Διδάσκαλοι resp. „doctores“ finden sich noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts, s. Orig. (c. Cels. III, 51. 56. 57; IV, 72 u. viele andere Stellen), Cypr. (ep. 29, 6); Dionys. Alex. bei Euseb. VII, 24, 6: συγκα- λέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν; Dionys. Alex. ep. ad Basil. (Lagarde, Reliq. iuris p. 59, 18): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἀπλότητος προσῆκον ἡμῶς ἀλλή- λους διαλέγεσθαι. Commod., Instruct. II, 22, 15: „Non sum ego doctor, sed lex docet“; II, 16, 1: „Si quidem doctores, dum expectant munera vestra aut timent personas, laxant singula vobis; et ego non doceo“. Dodwell, „de presbyteris doctoribus“ (Migne, Patrol. Lat. t. V p. 33 sq.); Zahn, Hirt d. Hermas S. 94 f. Kraus, Realencykl. I S. 361.

XIII, 3. Das ATliche Gebot, die Erstlinge den Priestern zu geben (s. Deut. 18, 3. 4; Num. 18; Ezech. 44, 30; Nehem. 10, 35—37. Merx in Schenkel's Bibell. II, S. 157 f.), ist hier als für alle Christen verpflichtet

- προφήταις· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ den Propheten geben; denn  
 ἀρχιερεῖς ὑμῶν. 4. Ἐὰν δὲ μὴ sie sind Euere Hohenpriester.  
 ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτω- 4. Wenn Ihr aber einen Pro-  
 χοῖς. 5. Ἐὰν σιτὶαν ποιῆς, τὴν pheten nicht habt, so gebt sie  
 5 ἀπαρχὴν λαβὼν δὲ κατὰ τὴν den Armen. 5. Wenn Du einen  
 ἐντολὴν. 6. Ὡσαύτως κεράμιον Teig machst, so nimm seinen  
 οἴνου ἢ ἐλαίου ἀνοίξας τὴν Anbruch und gieb ihn nach  
 ἀπαρχὴν λαβὼν δὲ τοῖς προ- dem Gebot. 6. Ebenso wenn  
 φήταις· 7. ἀργυρίου δὲ καὶ ἑμα- Du ein Wein- oder Ölgefäss  
 10 τισμοῦ καὶ παντός κτήματος öffnest, nimm den Anbruch und  
 λαβὼν τὴν ἀπαρχήν, ὡς ἂν gieb ihn den Propheten. 7. Von

hingestellt. Doch ist wohl zu beachten, dass der Verf. sich nicht direct auf das A. T. bezieht (Zehnten fehlen noch gänzlich). — οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν] Auch Clemens hat (ep. I, 40) christliche Hegumenoi mit den ATlichen Priestern und Leviten verglichen. Dass aber Propheten als Hohepriester bezeichnet werden, ist einzigartig. Wenn sie so hoch geschätzt wurden, so begreift man, wie Hermas über die falschen Propheten Klage führen konnte, die da die πρωτοκαθεδρία begehren (Mand. XI, 12). Justin., Dial. 116 fin.: Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. Aber hier sind die Christen überhaupt die Priester (Tertull. de monog. 7, de exhort. 7). Wichtig ist, dass die Eustathianer, bei denen man so viel Alterthümliches findet, behaupteten, die Erstlinge gebührten nicht den Kirchen u. Priestern, sondern den h. Asketen; s. Conc. Gangr. can. 7. 8.

XIII, 4. Also die Propheten gehen den Armen vor; zugleich ist es wichtig, dass der Verf. den Fall setzt, dass in einer Gemeinde kein einziger Prophet vorhanden ist.

XIII, 5. κατὰ τὴν ἐντολήν] Es ist mindestens fraglich, ob der Verf. unter ἐντολή das ATliche Gebot versteht; wahrscheinlich bezieht er sich auf die Anordnung des Herrn Mt. 10, 10. Zu σιτὶαν s. Num. 15, 20—22. Neh. 10, 37.

XIII, 6. S. Nehem. 10, 37.

XIII, 7. ὡς ἂν σοι δόξῃ] Hier also ist, der Natur der Sache nach, der freien Entscheidung ein Spielraum gelassen; indessen wohl nur über das Mass der ἀπαρχή. Nach XI, 12 darf der Prophet aber kein Geld verlangen. — Die Διδαχή bringt uns die früheste Kunde von der Pflicht der Erstlingsdarbringung in den christlichen Gemeinden. Hier scheint ein ATliches Ceremoniengebot einfach recipirt. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiss auch der Zehnte übernommen worden, von dem die Διδαχή Nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt. Aus dem Gebot des Herrn vielmehr: „ein Arbeiter ist seiner Nahrung werth“, ferner aus der Nothwendigkeit, stets Brod und Wein in der Gemeinde zur Verfügung zu haben, ergab sich die Anlehnung an das ATliche Gesetz. Unser Verf. erwähnt nur Ersteres, Ire-

σοι δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντο-  
λήν.

Geld aber und Kleidung und  
jeglichem Besitz nimm den An-  
bruch nach Deinem Ermessen  
und gieb ihn nach dem Gebot.

XIV, 1. Κατὰ κυριακὴν δὲ XIV, 1. Am Herrntage aber 5  
κυρίου συναχθέντες κλάσατε sollt ihr zusammenkommen und

näus dagegen, der die Erstlingsdarbringung auch für ein Consilium des Herrn selbst hält, Letzteres; s. h. IV, 17, 5: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis“; es folgt sofort die Erwähnung der h. Speise; dann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento“; s. auch IV, 18, 1: „Offerre igitur oportet deo primitias eius creaturae, sicut et Moyses ait: Non apparebis vacuus ante conspectum domini . . . et non genus oblationum reprobatum est; oblationes enim et illis, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia et in ecclesia etc.“ bis zum Schluss, wo wiederum die Zehnten abgelehnt werden; IV, 18, 4: „oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo, in sententia pura . . . primitias earum, quae sunt eius, creaturarum offerentes“. Aber Iren. scheint doch nur das Erstlingsgebot in Bezug auf Brod und Wein zu kennen. Justin (Apol. I, 67) deutet gar nichts darüber an und stellt Alles auf die Freiwilligkeit; Clemens Romanus spricht lediglich von *δώρα*, welche die Episkopen darbringen (c. 44); die Constitution des Papstes Calixt im lib. pontif. (De Rossi, Bullet. 1866 p. 21) muss wohl unberücksichtigt bleiben; Tertullian schweigt. Dagegen haben wir aus der orientalischen Kirche Zeugnisse; s. Hippol. Can. 36 (arab.); Orig. c. Cels. VIII, 33, 34; in Num. 18 Hom. 11, 2; Const. App. II, 25 fin.; II, 34, 35; VII, 29; VIII, 30. Andere Stellen aus späterer Zeit s. bei Kraus, REncycl. I. S. 429 f. und im Diction. of Christian Antiq. I. p. 672 u. 702. Einzigartig aber ist die Verordnung in der *Αἰδαχή*, weil sie als Empfänger der Erstlinge die Propheten in erster, die Armen in zweiter Reihe nennt. Alle übrigen Verordnungen — vor allem die Constitutionen — setzen an die Stelle der Propheten die Priester.

XIV, 1. Der Verf. giebt c. XIV und XV Verfügungen über die Ordnung innerhalb der Einzelgemeinde. Er beginnt mit der Sonntagsfeier. — κατὰ κυριακὴν κύριον] Pleonasmus; zum Herrntage s. I Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10; Barn. 15, 9; Act. 20, 7; Ep. Plinii ad Trai. („stato die“); Ignat. ad Magn. 9, 1; Just., Apol. I, 67, Dial. 41 (p. 260 C), 24 (p. 241 E), 138 (p. 367 C); Euseb., h. e. III, 27, 5; IV, 23, 11; V, 23, 2; V, 24, 11; Theoph. ad Autol. II, 12; Iren. Reliq. (Harvey II p. 478 sq. fragm. VII); Tertull., Apol. 16, ad nat. I, 13, de orat. Melito hat ein Buch „περὶ κυριακῆς“ geschrieben (s. meine Überlief. der griech. Apolog. S. 246). — συναχθέντες] ist hierfür der gewöhnlichste Ausdruck, daneben συνελθόντες, s. v. 2;

ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσ- das Brod brechen und danken,  
 εξομολογησάμενοι τὰ παρα- nachdem ihr dazu Euere Über-  
 πτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ tretungen bekannt habt, damit

1. προσεξομολογησάμενοι cod., fort. προσεξομολογησάμενοι.

I Cor. 11, 20. Bereits Origenes hat über schlechten Kirchenbesuch klagen müssen; s. Hom. X in Genes. Opp. II p. 86. — κλίσσατε ἄρτον] s. die Einsetzung des Abendmahls und I Cor. 10, 16; Act. 2, 46. 20, 7. 11. Es ist von höchster Bedeutung für die Geschichte des Cultus, dass der Verf. der *Διδαχή* für den Sonntagsgottesdienst lediglich die Feier des Abendmahls (s. c. IX. X) nach vorhergegangener Exhomologese vorschreibt. Gewiss wird der Gottesdienst auch andere Stücke umfasst haben (freie Reden der Propheten X, 7); aber der Verf. nennt sie nicht; er muss sie als freie Stücke aufgefasst haben, die vorhanden sein, aber auch fehlen konnten. Wie anders steht es bei Justin! Augenscheinlich aber ist für unsern Verfasser hier die Hauptsache — über das *εὐχαριστεῖν* hat er schon c. IX. X, über die Vorbedingung der Taufe für den Genuss der h. Speise c. IX, 5 gehandelt —, dass die Christen in der rechten Verfassung zu dem „Opfer“ hinzutreten. Diesem Gedanken, der wiederum an ein Herrnwort (Mt. 5, 23. 24) und an I Cor. 11, 27 f. sich anschliesst, dient die ganze Verordnung. Gerade weil zu dem Sonntagsgottesdienst alle Christen zusammenzukommen gewohnt waren, so war hier die Gefahr, dass ein Unheiliger und Liebloser sich nahe, besonders gross. Neu ist uns, dass der Feier des Abendmahls ein Sündenbekenntniss vorauszugehen hat; keine andere Quelle berichtet uns das, und der Überarbeiter der *Διδαχή* hat auch das *προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν* (Const. App. VII, 30) einfach gestrichen. Aber wie wichtig dem Verf. gerade dieses Bekenntniss *ἐν ἐκκλησίᾳ* ist, zeigt der Umstand, dass er die Pflicht, *ἐν ἐκκλησίᾳ* seine Sünden zu bekennen, bereits c. IV, 14 eingeschärft, ja die Schilderung des ganzen „Lebenswegs“ mit diesem Gebot abgeschlossen hat. Hier aber erst erfahren wir, dass das Bekenntniss regelmässig am Sonntag abzulegen war. Der Verf. sagt *προσεξομ.*, um damit anzuzeigen, dass es zum „Danken“ gehört, aber natürlich nicht als nachfolgend, sondern als vorausgehend; wahrscheinlich ist jedoch — worauf mich von Gebhardt aufmerksam gemacht hat — vielmehr *προσεξομ.* zu lesen, s. VII, 4: *προσηγορευσάτω*, VII, 1: *προσιπνότες*. Das Wort „*προσεξομ.*“ ist ein *ἀπ. λεγ.* — ὅπως καθαρὰ ἡ θύσις ὑμῶν ᾗ] S. I Pet. 2, 5; Hebr. 13, 10; Herm. Sim. V, 3, 8: *ἔσται ἡ θύσις σου* [scil. das Fasten] *δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ . . . καὶ ἡ λειτουργία οὕτως ἐργαζομένη καλῇ*. Jacob. 1, 28: *θρησκεία καθαρὰ καὶ ἡμίαντος*. Sehr anders Ignat. ad Trall. 7, 2: *ὁ ἐντὸς θύσιαστηρίου ὡς καθαρὸς ἐστίν, τοντέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου . . . πρᾶσσων τι, οὗτος οὐ καθαρὸς ἐστίν τῇ συνειδήσει*. Das regelmässige *εξομολογεῖσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*, welches die *Διδαχή* verlangt, wirft ein Licht auf einige Stellen bei Irenäus, die nun sicher so er-



ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ. 2. Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ  
 ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω  
 ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα  
 μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. 5  
 3. αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ὀφθείσα ἑυ-  
 ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ  
 καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυ-  
 σίαν καθάραν· ὅτι βασιλεὺς  
 Euer Opfer rein sei. 2. Jeder  
 aber, der einen Streit mit sei-  
 nem Freunde hat, der trete nicht  
 mit Euch zusammen, bis dass  
 sie sich versöhnt haben, damit  
 Euer Opfer nicht profanirt  
 werde. 3. Denn so lautet der  
 Spruch des Herrn: „An jegli-  
 chem Ort und zu jeder Zeit soll

1. ἑμῶν Bryennios, ἡμῶν cod. 2. τὴν cod., Gebhardt τινὰ.

klärt werden dürfen, dass der Ausdruck auch als term. techn. angesehen werden darf für den Begriff „zur Kirche als actives Glied gehören“; s. Iren. III, 4, 2: *Κέρδων εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἔλθων καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀπιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας*; anders I, 13, 5 (von einer Anhängerin des Marcus, die sich wieder zur Kirche gewandt hat): *αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογούμενη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν*, dagegen wieder I, 13, 7 (von den von Marcus bethörten Weibern): *αἱ μὲν καὶ εἰς φανερόν ἐξομολογοῦνται, αἱ δὲ δυσωπούμεναι τοῦτο, ἡσυχῇ δὲ πῶς ἐαν- τὰς ἀπηλπικῶναι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, ἔναι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν, ἔναι δὲ ἐπαμφοτερίζουσιν*.

XIV, 2. *ἀμφιβολίαν*] das Wort fehlt im N. T. — *ἑταίρου*] im N. T. nur bei Mt. — *διαλλαγῶσιν*] dies Wort kommt im N. T. nur an der Stelle vor, die unserem Verf. hier vorgeschwebt hat, Mt. 5, 24: *ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου*. Bryennios vergleicht Iren. III, 18, 3: „Igitur non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens et praestat acceptare deum quasi ab amico“; IV, 18, 1, wo Mt. 5, 23. 24 ausdrücklich citirt ist. I Pet. 2, 5: *πνευματικαὶ θυσίαι*. S. Clem. Strom. VII, 6, 31: *ἡμεῖς δι' ἐνχρῆς τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ. — μὴ κοινωθῇ*] S. Mt. 15, 11—20; Hebr. 9, 13. In der pseudocyprianischen Schrift de aleat. 4 heisst es: „(et) in Doctrinis Apostolorum (est): ‚si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra‘“. Über diese Stelle s. Prolegg. § 1.

XIV, 3. S. Maleach. 1, 11. 14: *ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι μου καὶ θυσία καθάρη . . . διότι βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (LXX). Diese Stelle ist im 2. Jahrhundert häufig angeführt worden und zwar mit Beziehung auf das Abendmahlsopfer; s. Just., Dial. 28 fin.; 41:

μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.

5

XV, 1. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπίσκοπους καὶ διακόνους ἀξιόους τοῦ κυρίου, ἄνδρας

man mir ein reines Opfer darbringen; denn ich bin ein grosser König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar bei den Völkern“.

XV, 1. Bestellet Euch ferner des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen, sanftmüthige und

116 fin.; 117; Iren. IV, 17, 5; 18, 1; Tertull. adv. Iud. 5; adv. Marc. III, 22; Clem. Strom. V, 14, 136. Die Abweichungen vom Text der LXX in der *1. Id.* finden sich aber sonst nicht. Ob das Citat der Maleachistelle im 2. Pfaffschen Fragment des Irenäus (Harvey II, p. 500), auf welches Bryennios hingewiesen, und somit die „*δεύτεραι τ. ἀποστόλων διατάξεις*“ auf die *1. Id.* zurückzuführen sind, darüber s. Prolegg. § 1! — βασιλεὺς μέγας] S. Hippol., Philos. IX, 15 p. 294: ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως.

XV, 1. Χειροτονήσατε] S. II Cor. 8, 19: συνεπέμψαμεν δὲ μετὰ Τιτου τὸν ἀδελφὸν οὗ ὁ Ἰππαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ χειροτονηθεῖς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονομένῃ ὑφ' ἡμῶν. Diese Stelle ist für die unsrige von dreifacher Wichtigkeit: 1) redet sie von einer *χειροτονία* ὑπὸ τ. ἐκκλησιῶν, also seitens der Gesamtgemeinden (s. I Clem. 44, 3; 54, 2; doch liegen hier die Dinge anders); 2) handelt es sich um eine Geldangelegenheit, um deretwillen die Einsetzung vollzogen worden ist; 3) wird diese als *Spende* eine *χάρις διακονομένη* genannt (Act. 14, 23: Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν προσβυτέρους). (Act. 13, 1—3: τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν). (I Tim. 4, 14: μὴ ἐμέλπει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματός, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ προσβυτέρου). Ignat. ad Philad. 10, 1: πρέπον ἐστὶν ὑμῖν, ὡς ἐκκλησία θεοῦ, χειροτονῆσαι διάκονον κτλ., ad Smyrn. 11, 2: πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπροσβυτήν; ad Polyc. 7, 2. Ep. Clem. ad Jacob. 2 (p. 6, 26): Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ. — ἑαυτοῖς] Es sind Beamte der Einzelgemeinde im strengen Sinn, gehören also nicht der ganzen Kirche an wie die Propheten und Lehrer; diese werden daher auch nicht von der Gemeinde angestellt, sondern treten selbständig auf, müssen sich aber den Gemeinden bewähren. — ἐπίσκοπος καὶ διάκονος] S. Philipp. 1, 1; I Clem. 42 f.; Herm. Vis. III, 5, Sim. IX, 26, 27; I Tim. 3, 8—13; Justin. I, 65; Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterth., deutsche Ausgabe S. 17 f. S. 229 f. Presbyter werden nicht erwähnt. — ἀξιόους τ. κυρίου] Bei Ignatius häufig; Polyc. ad Philipp. 5: διάκονοι . . . ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι . . . πορευόμενοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου ὃς ἐγένετο διάκο-

πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ nicht geldliebende und wahr-  
 ἄληθεῖς καὶ δοκιμασμένους· hafte und erprobte Männer;  
 ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐ- denn Euch leisten auch sie den

ρος πάντων. Der Verf. fordert nun im folgenden vier Qualitäten gleichmässig für die Bischöfe und Diakonen, ohne zwischen ihnen zu unterscheiden (s. Hatch - Harnack, a. a. O. S. 43 f. 244 f.). Die Qualitäten ἄληθεῖς καὶ δοκιμασμένους sind die, welche wir auch für die Propheten XI, 11. XIII, 1 und für die Lehrer XIII, 2 fanden; sie sind sehr allgemein gehalten (s. c. XII, 1). Also liegt der Schwerpunkt in dem „πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους“. Diese Worte bezeichnen daher die eigenthümliche Natur des Dienstes, zu welchem die Bischöfe und Diakonen berufen sind. Nun zählt Paulus I Cor. 12, 28 f. nach den Aposteln, Propheten und Lehrern die ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις auf. Zu Personen, die diese Dienste zu vollziehen haben, stimmen die geforderten Qualitäten „πραεῖς καὶ ἀφιλαργύροι“ vortrefflich. Ferner I Tim. 3, 3 wird von jedem Bischof gefordert, dass er μὴ πλήκτης, ἀλλὰ ἐπιεικής, ἄμαχος, ἀφιλαργύρος sei, von den Diakonen (ibid. v. 8), sie seien σεμνοὺς, μὴ διλόγους, μὴ αἰσχροκερδεῖς (s. Tit. 1, 7: δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αὐθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον [so auch I Tim. 3, 3. Orig. Selecta in Levit. Opp. II p. 182. Hom. VII in Levit. II p. 219; diese Mahnung war deshalb nöthig, weil Bischöfe und Diakonen über viel Wein zu disponiren hatten], μὴ πλήκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ. I Pet. 5, 2. Polyc. ad Philipp. 5, 2: διάκονοι . . . μὴ διάβολοι, μὴ δόλογοι, ἀφιλαργύροι; s. 6, 1. Herm. Simil. IX, 26, 2; 27, 2, s. auch die Adv. μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσυχῶς καὶ ἀβαναύσως in I Clem. 44, 3). Die Bischöfe und Diakonen sind also, so im Titusbrief ausdrücklich, in erster Reihe die Ökonomen der Gemeinde (zu δοκιμασ. s. I Tim. 3, 10: διάκονοι δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἰτα διακονείτωσαν. I Clem. 42, 4: κατὰ χωρὰς καὶ πόλεις κηρύσσοντες [οἱ ἀπόστολοι] καθίστανον τὰς ἀρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. 44, 2: διαδέχονται ἑτεροὶ δοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν); als solche sind sie auch nach dem Verf. der Διδαχὴ zu erkennen. — ὑμῖν γὰρ λειτουργ. καὶ αὐτοὶ τ. λειτουργίαν τ. προφητῶν κ. διδασκάλων] Um diesen Satz richtig zu verstehen, muss man streng festhalten, dass der Verfasser bis c. XIV incl. (s. c. IV, 1. X, 7. XI. XIII) in der Gemeinde nur zwischen gewöhnlichen Christen und solchen Brüdern, die das Wort Gottes verkündigen (Apostel, Propheten, Lehrer), unterschieden hat. Sein ganzes Interesse an dem, was man nur sehr uneigentlich „Amt“ nennen kann, hängt an der Verkündigung des Wortes. So motivirt er denn auch hier die Ermahnung, qualifizierte Personen zu Bischöfen und Diakonen einzusetzen, durch den Hinweis, dass auch sie der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten („Apostel“ fehlen hier; denn nach c. XI, 4—6 haben sie mit constituirten Gemeinden nichts zu schaffen). Die geschichtliche Einsicht, die er uns eröffnet, wird durch v. 2 (s. dort) be-

τοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 2. Μὴ οὖν ἐπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

Dienst der Propheten und Lehrer. 2. Verachtet sie darum nicht; denn sie sind die Geehrten unter Euch zusammen mit den Propheten und Lehrern.

sonders deutlich. — λειτουργοῦσι λειτουργίαν] S. II Cor. 9, 12: ἡ διακονία τῆς λειτουργίας (von der grossen Spende für Jerusalem); Philipp. 2, 25. 30 (pecuniäre Hülffleistung). Allgemein vom Dienst gegenüber Gott Rom. 13, 6; 15, 16; Philipp. 2, 17; von Christus und den Engeln Hebr. 8, 2. 6; 1, 7. 14. Vom Cultus Lc. 1, 23; Hebr. 9, 21. Im ersten Clemensbrief, in welchem *λειτουργ.* häufig vorkommt, bezeichnet es 1) den bereits geordneten Gemeindecultus überhaupt (41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαλὼν τὸν ὁρισμὸν τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα), 2) den besonderen Dienst der Episkopen und Diakonen — vor allem das ὄρα προσφέρειν — (c. 44, 2: ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, v. 3: λειτουργήσαντας ἀμέμπτως . . . ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας, v. 6: ἡ τετιμημένη λειτουργία). Bei Ignatius und Polykarp fehlt das Wort; bei Hermas findet es sich in allgemeinem Sinn (Sim. VII, 6; Mand. V, 1, 2. 3), von dem Dienst durch Fasten (Sim. V, 3, 3. 8; hier steht es neben *θεσία* wie Philipp. 2, 17), von dem Dienst der Bischöfe (Sim. IX, 27, 3).

XV, 2. τετιμημένοι ὑμῶν] Das Wort ist substantivisch gebraucht, ὑμῶν Genet. part.; der Sinn ist, dass sie die von Gott Geehrten in der Gemeinde sind. S. I Clem. 44, 6, dazu meine Note und Lightfoot, Clem. Rom. App. p. 436; ferner (I Clem. 1, 3: ἵποτασσόμενοι τ. ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμῇ τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις). Ignat. ad Smyrn. 9, 1: ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετιμῆται; ähnliches öfters. Clem. Alex. Strom. VI, 14, 107: τετιμημένοι κριταὶ τε καὶ διοικηταὶ (von den kirchlichen Beamten). Clem. Alex. Hypotyp. bei Euseb. h. e. II, 1: ἐπὶ τοῦ κυρίου προτετιμημένοι (von Petrus, Jacobus, Johannes). Hippol. de Christo et Antichr. 2: ἐπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου ἀξίως τετιμημένοι (von den Propheten). — Aus dem in v. 1 und 2 Gesagten ergibt sich Folgendes: 1) Die von der Gemeinde gewählten Bischöfe und Diakonen sind primär die Ökonomen der Gemeinde, 2) die geistliche Erbauung der Gemeinde steht altem Herkommen nach bei den theils wandernden, theils auf längere Zeit in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten und Lehrern, 3) der Verf. schreibt in einer Zeit, in welcher diese Wanderlehrer bereits seltener wurden (s. c. XIII, 4) und in welcher daher den Bischöfen und Diakonen auch die Pflicht oblag, den Dienst, den jene bisher den Gemeinden geleistet hatten, zu übernehmen. 4) Traten so damals eben die Bischöfe und Diakonen neben die, resp. auch an die

3. Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ

3. Überführet aber einander nicht in Zorn, sondern in Frieden, wie Ihr es in dem Evangelium findet, und so Einer an seinem Nächsten sich verfehlt hat, so 25

Stelle der Propheten und Lehrer, so bedurfte es doch noch besonderer Mahnung, sie nicht als blosse Verwaltungsbeamte zu verachten (d. i. ihre besondere Würde nicht zu verkennen), sondern sie, um ihres Dienstes am Wort willen, ebenso zu schätzen wie die Propheten und Lehrer. Unsere Stelle weist mithin auf eine für uns bisher vollständig verschüttete Geschichte hin, und in ihren Mittheilungen haben wir endlich ein Mittelglied zwischen I Cor. 12 (ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι, ἀντιλήμνεις, κυβερνήσεις) einerseits und den Pastoralbriefen andererseits. In diesen wird ausdrücklich gefordert, dass die Bischöfe διδακτικοί seien (I Tim. 3, 2; Tit. 1, 9 — aber als letztgenannte Qualität des Bischofs: ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν). Zu bemerken ist aber schliesslich, dass Bischöfe wie Polykarp und Melito, wie wir wissen, in ihren Gemeinden „καὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν“ geleistet haben.

XV, 3. In diesem Verse müsste das Presbytercollegium erwähnt sein, wenn es ein solches gegeben hätte. — ἐλέγχετε] S. c. II, 7; IV, 3. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ] Der Verf. hat hier wohl nicht eine bestimmte Stelle im Auge, sondern Gebote wie Mt. 5, 22 f.; 18, 15; 18, 21 f. Mit Recht vergleicht Bryennios ausserdem Sirach 10, 6; II Tim. 4, 2; Polyc., ep. 6, 1: μὴ ἀπότομοι ἐν τῇ κρίσει, εἰδότες ὅτι πάντες ὀφείλεται ἐσμεν ἁμαρτίας. — ἀστοχοῦντι] S. I Tim. 1, 6 (c. Gen.); I Tim. 6, 21, II Tim. 2, 18 (περὶ c. Acc.); II Clem. 17, 7 (absol.); in der Verbindung mit κατὰ τινος ist das Wort aus der althristlichen Literatur nicht zu belegen. Bryennios hat zur Erklärung dieses Verses verschiedene Vorschläge gemacht (u. A. auch auf Testam. Gad 6 verwiesen). Mir scheint der überlieferte, vielleicht nicht zuverlässige Text — der Wechsel des Subjects in λαλείτω und ἀκούετω ist hart, das absolut stehende ἀκούετω ungewöhnlich — nur die in der Übersetzung gegebene Deutung zuzulassen. Das strenge Gebot setzt die Solidarität der Gemeinde voraus: Niemand soll mit Einem, der sich an seinem Bruder versündigt hat, sprechen; ein solcher soll gänzlich von der Gemeinde fern gehalten werden, bis er seinen Sinn ändert (zu μετανοήσῃ s. c. X, 6). Der Sinn ist, dass es private Zänkereien in der Gemeinde nicht geben soll; vielmehr, wenn erklärtes Unrecht gegen einen Bruder vorliegt, soll die Gemeinde den Fall zu ihrem eigenen machen, als sei sie und nicht der Einzelne beleidigt. Es handelt sich hier nicht um grobe Sünden, sondern um die persönlichen Zerwürfnisse, wie sie in einer familienhaft lebenden Gemeinde sehr leicht vor-



παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ. 4. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πᾶσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

XVI, 1. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἔτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε

spreche Niemand mit ihm, noch höre er ein Wort von euch, bis er Busse gethan hat. 4. Eure Gebete aber und Almosen und Alles, was ihr thut, thut so, wie Ihr es in dem Evangelium unseres Herrn findet.

XVI, 1. Wachet über Euerm Leben; Euere Leuchten sollen nicht verlöschen und Euere Lenden sollen nicht schlaff werden, sondern seid bereit; denn Ihr

kommen mussten, aber durch dies energische Mittel unterdrückt werden sollten. Mt. 18, 15—17 ist zu vergleichen. Von Excommunication ist in der ganzen Schrift keine Rede.

XV, 4. εὐχὰς] Nur hier. — ἐλεημοσύνας] S. c. I, 6. Man beachte, dass dieses Wort hier zwischen den εὐχαῖς (dem Verkehr mit Gott) und den πράξεις (dem Wandel unter den Menschen) steht. — εὐαγγελίῳ πτλ.] S. c. VIII, 2; XI, 3; XV, 3. Der Verf. hat hier natürlich keine bestimmten Stellen im Auge; s. aber Col. 3, 17: καὶ πᾶν ὅτι ἐὰν ποιῆτε, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ.

XVI, 1. Schlussermahnung zur Bereitschaft, da das Ende bevorsteht; s. vor allem Mt. 24, welches der Schilderung durchweg zu Grunde liegt; dazu II Thess. 2; Joh. Apoc.; Barnab. 4; Jacob. 5, 7—11; II Clem. 11. 12. 16. 17; Jud. ep.; Hermas; Justin.; II Pet. ep. — γρηγορεῖτε . . . ἀλλὰ γίνεσθε ἔτοιμοι . . . οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται] S. Mt. 24, 42: γρηγορεῖτε ὅν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποτὶς ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται (25, 13; Mr. 15, 37). Mt. 24, 44: γίνεσθε ἔτοιμοι, ὅτι ἡ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Der Ruf „γρηγορεῖτε“ begegnet in der altchristlichen Literatur nicht selten (s. das N. T. und Ignat. ad Polyc. 1, 3); dagegen ist die Verbindung mit ὑπὲρ τῆς ζωῆς sonst nicht nachweisbar; doch s. Hebr. 13, 17: οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν ἀγορεύουσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. — λύχνοι . . . ὀσφύες] S. Lc. 12, 35: ἕστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καίόμενοι. Bei Mtth. ist hier keine Parallele. Wiederum (s. zu c. I, 4) ist die Textmischung aus Mt. u. Lc. bemerkenswerth, und wiederum ist die Übereinstimmung mit Tatian's Diatessaron auffallend; denn auch Tatian hat Lc. 12, 35 in die eschatologischen Reden (Mt. 24. 25) gestellt (Zahn, a. a. O. S. 200). — λύχνοι] S. Mt. 25, 1 f. — ὀσφύες] S. Eph. 6, 14; I Pet. 1, 13. — ἐκλυέσθωσαν] S. Mt. 15, 32; Mr. 8, 3; Gal. 6, 9; Hebr. 12, 3. 5. — ὥραν] S. Apoc. 3, 3; II Clem. 12, 1: οὐκ οἶδμεν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ.

τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται. 2. Πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε. 3. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφηταὶ καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος·

kennet die Stunde nicht, in welcher unser Herr kommt. 2. Häufig aber sollt Ihr zusammenkommen und nach dem suchen, was Eueren Seelen Noth ist; 5 denn nichts wird Euch die ganze (bisherige) Zeit Eueres Glaubens nützen, wenn Ihr nicht in der Endzeit vollkommen geworden seid. 3. Denn in den letzten 10 Tagen werden sich die Pseudopropheten und die Verderber vermehren und werden die

XVI, 2. πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε] kann sowohl von häufigeren (s. c. IV, 2), als von zahlreich zu besuchenden Zusammenkünften verstanden werden (πυκνός: Lc. 5, 33; Act. 24, 26; I Tim. 5, 23); Ignat. ad Eph. 13, 1: σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι . . . ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε κτλ.; 20, 2: οἱ κατ' ἀνδρα κοινῇ πάντες συνέρχεσθε; dagegen ad Polyc. 4, 2: πυκνότερον συναγωγὰς γινέσθωσαν; s. Zahn, Ignat. v. Antioch. S. 345 n. 1; II Clem. 17, 3: πυκνότερον προσερχόμενοι πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου. Herm., Mand. XI, 4: πυκνῶς μετανοοῦσι; Const. App. II, 59—61; I Clem. 34, 7: ἡμεῖς ἐν ὁμοιοῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες; Hebr. 10, 25. Clem. Hom. III, 69). — ζητοῦντες κτλ.] S. Barn. 4, 10: ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συζητεῖτε περὶ τὸ κοινῇ συμφέροντος. 4, 1: δεῖ ἐραννόντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν. 17, 1: μὴ παραλελοιπέναι τι τῶν ἀνηκόωντων εἰς σωτηρίαν. 21, 6. 8. I Clem. 45, 1: ζηλωταὶ περὶ τῶν ἀνηκόωντων εἰς σωτηρίαν; 35, 5; 62, 1. — οὐ γὰρ ὠφελήσει κτλ.] S. Barn. 4, 9: οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν. Zur Sache s. II Clem. 8, 2. 3; 19, 3: ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν und II Joh. 8; anders I Pet. 4, 3. — τελειωθῆτε] S. c. X, 5.

XVI, 3. ἐσχάταις ἡμέραις] S. die eschatologischen Reden Jesu; Jud. 17, 18; II Pet. 3, 2 f.: μνησθῆναι . . . τῆς τῶν ἀποστολῶν ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου . . . ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κτλ.; Barn. 4, 9 (anders II Clem. 14, 2; Hebr. 1, 2). — ψευδοπροφηταὶ] S. Mt. 24, 11: πολλοὶ ψευδοπροφηταὶ. — φθορεῖς] S. c. V, 2. II Pet. 2, 12: ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται. — στραφήσονται κτλ.] Dies Bild nur hier; zum Gedanken s. Mt. 24, 10: καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους (Mt. 7, 15 hat wohl auf die Fassung in der Διδαχὴ eingewirkt).

4. ἀνξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας  
μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ δι-  
ώξουσιν καὶ παραδώσουσι, καὶ  
τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος  
5 ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει ση-  
μεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ πα-  
ραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ,  
καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέ-  
ποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. 5. Τό-  
10 τε ἥξει ἡ κρίσις τῶν ἀνθρώ-  
πων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκι-  
μασίας, καὶ σκανδαλισθήσονται  
πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ

Schafe in Wölfe verkehren, und  
die Liebe wird sich in Hass ver-  
kehren; 4. denn wenn die Unge-  
rechtigkeit überhand nehmen  
wird, werden sie einander hassen  
und verfolgen und überantwor-  
ten, und dann wird erscheinen  
der Weltverführer als wäre er  
Gottes Sohn, und wird Zei-  
chen und Wunder thun, und  
die Erde wird in seine Hände  
überantwortet werden, und er  
wird Frevelhaftes thun, solches,  
was niemals geschehen ist seit  
Anbeginn der Zeit. 5. Dann  
wird die Schöpfung der Men-  
schen in das Feuer der Bewäh-  
rung kommen, und Viele wer-

15

XVI, 4. ἀνξανούσης κτλ.] S. Mt. 24, 12: διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν  
ἀνομίαν φηγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. — κοσμοπλάνος] Das Wort  
nur hier (ähnlich II Joh. 7); zur Sache s. Mt. 24, 15, II Thess. 2, 3—12, die  
Apoc. Joh., die Apocalypsen überhaupt. Barnab. 4; Just., Dial. 32. 110;  
Iren. 1. V. — ὡς υἱὸς θεοῦ] II Thess. 2, 4; Apoc. 13, 11. Man beachte  
das Fehlen des Artikels und dass der Verf. hier nicht „παῖς“ sagt. — ση-  
μεῖα καὶ τέρατα] S. II Thess. 2, 9; Apoc. 13, 2 etc. — γῆ παραδοθήσεται]  
S. Apoc. 13, 7. — ἀθέμιτα] S. Apoc.; Just., Dial. 110: ἐπὶ τ. γῆς ἄνομα  
τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς; II Thessal. 2, 4. Zum Wort I Pet.  
4, 3; Act. 10, 28. — ἃ οὐδέποτε κτλ.] S. Mt. 24, 21: θλίψις μεγάλη οἷα  
οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν.

XVI, 5. Zu diesem Vers vergleicht Bryennios Sach. 13, 8. 9 — κτί-  
σις τ. ἀνθρ.] S. Mr. 16, 15; (Rom. 8, 19 f.); (Col. 1, 15); Col. 1, 23; I Pet.  
2, 13: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει. — πύρωσιν] S. I Pet. 4, 12:  
μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένην. — δοκι-  
μασίας] Im N. T. nur im Citat (LXX) Hebr. 3, 9. — σκανδαλισθήσονται]  
S. Mt. 24, 10. — ἵπομεινάντες] S. Mt. 10, 22 (24, 13): ὁ ἵπομεινας  
εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. II Clem. 17, 7. Jacob. 5, 11. — ἐπ' αὐτοῦ  
τοῦ κατὰθέματος] Dieser Text scheint nur so verstanden werden zu  
können, dass Christus im Sinne derer, die ein Ärgerniss an ihm genommen  
haben, der „Fluch“ (κατὰθεμα = κατανάθεμα = ἀνάθεμα) genannt wird.  
Das „ἀνάθεμα Ἰησοῦς“ begegnet schon I Cor. 12, 3; ein „maledicere  
Christo“ wurde den Christen von den Juden und Heiden zugemuthet

ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐ-  
τῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ  
τοῦ καταθέματος. 6. Καὶ τότε  
φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀλη-  
θείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπε-

den ein Ärgerniss nehmen und  
verloren gehen; die aber aus-  
harren in ihrem Glauben, wer-  
den gerettet werden von dem  
Verfluchten selbst. 6. Und dann  
werden erscheinen die Zeichen  
der Wahrheit: erstens das Zei-  
chen, dass sich der Himmel auf-

(Plin. ep. ad Trai.; Mart. Polyc. 9, 3: λοιδορήσον τὸν Χριστόν). Aus solchen Zumuthungen ergab sich für die Christen die bittere Redeweise, in welche sie ihre Hoffnung auf Bestrafung der Ungläubigen einkleideten; s. schon Apoc. 1, 7: ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξε-  
κέντησαν. Man malte es sich aus, wie der wiederkehrende Christus in aller Glorie noch die Zeichen seines Todesleidens tragen werde, damit die Ungläubigen ihn sofort erkennen; s. Apoc. 19, 13: περιβεβλημένος ἱμά-  
τιον ῥεραντισμένον αἵματι. Barn. 7, 9: ὄψονται αὐτὸν (Χριστόν) τότε  
τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδὴν ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα, καὶ ἐροῦσιν·  
Οὐχ οὕτως ἐστὶν ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατα-  
κέντησαντες καὶ ἐμπύσαντες. II Clem. 17, 5: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν  
αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι καὶ ξενισθήσονται ἰδόντες τὸ βασίλειον  
τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες· οὐαὶ ἡμῶν, ὅτι σὺ ἦς, καὶ οὐκ ᾔδει-  
μεν καὶ οὐκ ἐπιστεύομεν. Auf Grund dieser Stelle wage ich am Text  
nichts zu ändern; Bryennios hat in der Note die Stelle ausführlich be-  
sprochen und u. A. als Correctur vorgeschlagen „ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κάτω θέ-  
ματος“ = ἐπὶ γῆς. Aber das vorangestellte αὐτοῦ schützt die LA der Hand-  
schrift, sofern es ein Unerwartetes einführt, ebenso die Worte „τὰ ση-  
μεῖα τῆς ἀληθείας“ im folgenden Vers. In Bezug auf das Wort κατά-  
θεμα hat mich Bryennios brieflich auf Apoc. 22, 3; Sach. 14, 11 und  
Pseudoiustini Quaest. et Respons. ad Orthodoxos 121 aufmerksam ge-  
macht (Ἀνάθεμα λέγεται τὸ ἀνακείμενον καὶ ἀφωρισμένον θεῷ καὶ εἰς  
κοινὴν χρῆσιν μηκέτι λαμβανόμενον, ἢ τὸ ἀπηλλοτριωμένον θεοῦ διὰ  
κακίαν. κατάθεμα δὲ ἐστὶ τὸ συνθέσθαι τοῖς ἀναθεματίζουσιν). Hier-  
nach will Bryennios jetzt erklären: κατάθεμα λέγει τὸ συνθέσθαι τοῖς  
σκανδαλισθησομένοις καὶ ἀπολουμένοις, ἢ τὸν κοσμοπλάνον, ἢ τὴν θείαν  
καθόλου ἀράν, ἐξ ὧν ἐλευθερῶσονται τότε οἱ πιστοὶ ὁλοτελῶς εἰς τὸν  
αἰῶνα.

XVI, 6. καὶ τότε φανήσεται] S. Mt. 24, 3. 30: τί τὸ σημεῖον τῆς  
σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; . . . καὶ τότε φανήσεται τὸ  
σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ κτλ. Der Verf. der *Διδαχή*  
sagt: „τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας“, nicht weil er Christus selbst „die Wahr-  
heit“ nennen will — das wäre bei seinen sonstigen Aussagen über Chri-  
stus auffallend —, sondern im Gegensatz zu dem κατάθεμα v. 5. Zu  
paraphrasiren ist daher: „Und dann werden erscheinen die Zeichen,

τάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα ση-  
μεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ  
τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· 7. οὐ  
πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη·  
5 Ἦξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ  
ἄγιοι μετ' αὐτοῦ. 8. Τότε ὄψε-  
ται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχό-  
μενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ  
οὐρανοῦ.

thut, dann das Zeichen des Po-  
saunenstosses und drittens die  
Auferstehung der Todten, 7. je-  
doch nicht aller, sondern wie  
da gesagt ist: „Kommen wird  
der Herr und alle Heiligen mit  
ihm“. 8. Dann wird die Welt  
den Herrn kommen sehen auf  
den Wolken des Himmels.

welche die Wahrheit dessen, was die Christen von Jesus sagen, beglau-  
bigen, dass er nämlich nicht der Verfluchte, sondern der Herr ist\*. Die  
Aufzählung von drei Zeichen ist dem Verf. eigenthümlich; er konnte sie  
aber aus Mt. 24, 30. 31 entnehmen. Augenscheinlich hat auch er nicht  
gewusst, was das Zeichen des Menschensohns sei, von dem Matthäus  
redet, und legt daher den Inhalt von v. 30. 31 auseinander. — ἐκπετά-  
σεως ἐν οὐρανῷ] d. h. „Ausbreitung“ „Öffnung“, nichts weiter. — φωνῆς  
σάλπιγγος] S. Mt. 24, 31 (I Thess. 4, 16). — ἀνάστασις νεκρῶν] Der  
Verf. setzt also die Auferstehung der Gerechten unmittelbar vor die Er-  
scheinung des wiederkehrenden Christus; nach I Thess. 4, 16. 17 hat man  
sie gleichzeitig zu denken, nach Mt. 24, 30. 31 nachfolgend; s. übrigens  
c. IX, 4; X, 5.

XVI, 7. οὐ πάντων] S. Mt. 24, 31: καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκ-  
τοὺς αὐτοῦ. I Thess. 4, 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ. I Cor. 15, 23: οἱ τοῦ  
Χριστοῦ ζωοποιηθήσονται. Apoc. 20, 4 f. — ὡς ἐρρέθη] Sachar. 14, 5  
wörtlich; also nicht aus dem Henochbuch ist die Stelle genommen wie  
Jud. 14 (Ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγλαῖς μυριάσιν αὐτοῦ). — οἱ ἄγιοι] sind  
hier die heiligen Menschen, die Christen, wie IV, 2.

XVI, 8. ὄψεται ὁ κόσμος κτλ.] Mt. 24, 30; aber dort „ὄψονται“,  
ferner „τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου“ (statt τὸν κύριον) und „ἐπ'“. Die Fort-  
lassung des Ausdrucks „Menschensohn“ ist nach c. X, 6 vielleicht nicht  
zufällig. Zu ἐπάνω s. z. B. Just. Dial. 120 p. 348 D: ἐπάνω τῶν νε-  
φελῶν.



## Citare aus der h. Schrift.

Num. 18 cum parall. . . . .	XIII, 3 f.	Mt. 10, 10 . . . . .	XIII, 1, 2.
Deut. 5, 17—19 . . . . .	II, 2.	Mt. 12, 31 . . . . .	XI, 7.
Sachar. 14, 5 . . . . .	XVI, 7.	Mt. 18, 15 f. . . . .	XV, 3.
Maleach. 1, 11. 14 . . . . .	XIV, 3.	(Mt. 21, 9 . . . . .	X, 6).
Mt. 5, 5 . . . . .	III, 7.	Mt. 22, 37 f. . . . .	I, 2.
Mt. 5, 23. 24 . . . . .	XIV, 2.	Mt. 24, 9—31 . . . . .	XVI, 3 f.
Mt. 5, 25. 26 . . . . .	I, 5.	Mt. 24, 31 . . . . .	X, 5.
Mt. 5, 39—41 . . . . .	I, 4.	Mt. 24, 42 f. . . . .	XVI, 1.
(Mt. 5, 43 . . . . .	I, 4).	Mt. 28, 19. 20 . . . . .	VII, 1. 3.
Mt. 5, 44. 46 . . . . .	I, 3.	Lc. 6, 27. 28. 32 . . . . .	I, 3.
Mt. 6, 1 f. . . . .	XV, 4.	Lc. 6, 29. 30 . . . . .	I, 4.
Mt. 6, 5. 9—13 . . . . .	VIII, 2. XV, 4.	Lc. 6, 30 . . . . .	I, 5.
Mt. 6, 16 . . . . .	VIII, 1.	Lc. 12, 35 . . . . .	XVI, 1.
Mt. 7, 6 . . . . .	IX, 5.	(Eph. 6, 5. 9 . . . . .	IV, 10. 11).
(Mt. 7, 12 . . . . .	I, 2).	II Thess. 2, 1—12 . . . . .	XVI, 4.
Mt. 10, 7 f. . . . .	XI, 3 f. XII, 1.	Apocryph. . . . .	I, 6.

## Index.

- 1) Auf die Constitution, die Sitte und das Leben der Gemeinden bezügliche Begriffe.

<i>αγαπᾶν</i> , die Feinde I, 3, besondere Personen II, 7; auch V, 2.	<i>ἀληθινοί</i> , sollen Propheten und Lehrer sein XI, 11. XIII, 1. 2.
<i>ἀγάπη</i> , wird sich bei Vielen in Hass kehren XVI, 3.	<i>ἄλων</i> XIII, 3.
<i>ἄγιοι, οἱ</i> = die Christen IV, 2. XVI, 7.	<i>ἁμαρτία</i> IV, 6. XI, 7.
<i>ἄδελφός</i> = christlicher Bruder IV, 8.	<i>ἀπαρχή</i> , zum Unterhalt der Propheten XIII, 3—7.
<i>αἰσχρολόγος</i> , soll der Christ nicht sein III, 3. V, 2.	<i>ἀποκτείνειν γεννηθέν</i> , Kindsmord verboten II, 2.
<i>ἐπίσκοποι</i> , sollen Bischöfe und Diakonen sein XV, 1.	<i>ἀπόστολος</i> , von den 12 Aposteln in
Texte und Untersuchungen II, 1.	5

- der Inscriptio, im weiteren Sinn XI, 3—6.
- ἀργός οὐ ζήσεται χριστιανός XII, 4.
- ἀργύριον, der Apostel (XI, 6) darf es nicht verlangen, auch nicht der Prophet (XI, 12); aber letzterem soll man freiwillig die ἀπαρχὴ ἀργυρίου geben (XIII, 7).
- ἀρπαγὰ V, 1.
- ἀρπαξ, soll der Christ nicht sein II, 6.
- ἄρτος VIII, 2. XI, 6.
- ἀρχιερεῖς, die Propheten sind es XIII, 3.
- ἀστοχεῖν κατὰ τοῦ ἑτέρου, von Zerwürfnissen unter den Brüdern XV, 3.
- αὐθάδης, soll der Christ nicht sein III, 6.
- αὐλλεσθαι, von den Aposteln XI, 6.
- ἀφιέναι, im VU. VIII, 2, im Citat aus Mt. 12, 31: XI, 7 von der Sündenvergebung.
- ἀφιλάργυροι, sollen Bischöfe und Diakonen sein XV, 1.
- βαστάζειν ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, von den vollkommenen Christen VI, 2, speziell in Bezug auf die Speise VI, 3.
- βοῦς XIII, 3.
- βρωσίς, von den Speisegesetzen VI, 3.
- γογγύζειν, beim Geben IV, 7.
- γόγγυσος III, 6.
- δέχεσθαι, vom Aufnehmen wandern-der Lehrer und der Brüder überhaupt XI, 1. 2. 4 (ὡς κύριον). XII, 2.
- διάκονοι, neben Bischöfen XV, 1.
- διακρίνειν, soll man die Propheten nicht XI, 7.
- διγλωσσία, διγλωσσος, dem Christen verboten II, 4.
- διγνώμων, soll der Christ nicht sein II, 4.
- διδάσκαλοι, wandernde Lehrer XIII, 2. XV, 1. 2.
- διδάσκειν VI, 1 (παρεκτὸς θεοῦ); XI, 1. 2. 10. 11.
- διδασχῆ, Inscriptio (κυρίου). I, 3 (τῶν λόγων). II, 1 (ἐντολὴ τῆς διδασχῆς). VI, 1 (ὁδὸς τῆς διδασχῆς). XI, 2 (ἄλλη διδασχῆ).
- διδόναι, geben soll man Allen I, 5; man soll prüfen, wem man giebt I, 6; den Brüdern geben IV, 5 f.; λύτρωσιν ἁμαρτιῶν IV, 6; den Nothleidenden XI, 12; δίκην I, 5.
- δικαιοί, mit ihnen soll der Christ umgehen III, 9.
- διπλοκαρδία V, 1.
- διστάζειν δοῦναι IV, 7.
- διυψηλῆν, der Christ soll nicht am Endgericht zweifeln IV, 4.
- δοκιμάζειν, der Prophet soll erprobt sein (XI, 11), ebenso die Bischöfe und Diakonen (XV, 1). Die zu-reisenden Christen sollen erprobt werden (XII, 1).
- δόλος V, 1.
- δοῦλοι, Behandlung und Pflichten derselben IV, 10. 11.
- ἐθνη, Inscriptio (Christen aus den Heiden). I, 3 (Nichtchristen). XIV, 3 (im Citat aus Maleachi).
- εἰδωλόθυτον, Verbot es zu essen VI, 3.
- εἰδωλολατρίαι III, 4. V, 1.
- εἰρήνη, in der Gemeinde XV, 3.
- εἰρηνεύειν μαχομένους, in der Gemeinde IV, 3.
- ἐκζητεῖν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων καθ' ἡμέραν IV, 2.
- ἐκκλησία IV, 14. IX, 4. X, 5. XI, 11.
- ἐλέγχειν II, 7. IV, 3. XV, 3.
- ἐλεημοσύνη, Almosen I, 6. XV, 4 (im Pl.).
- ἐλεήμων III, 8.
- ἐνδεόμενος IV, 8. V, 2.
- ἐνεργήματα III, 10.
- ἐντολή(αί) I, 5. II, 1. IV, 13. XIII, 5. 7.
- ἐπαναπαύεσθαι τοῖς λόγοις τῶν ἁγίων IV, 2.
- ἐπαιδός, soll der Christ nicht sein III, 4.

ἐπιθυμῆν τὰ τοῦ πλησίον, verboten II, 2.

ἐπιθυμητής, soll der Christ nicht sein III, 3.

ἐπιθυμία I, 4. III, 3. V, 1.

ἐπιορκεῖν, dem Christen verboten II, 3.

ἐπισκοποῖ, neben Diakonen XV, 1.

ἐργάζεσθαι, soll jeder Christ XII, 3.

ἐργάτης, jeder Lehrer ist ein solcher XIII, 2.

ἐριστικός, soll der Christ nicht sein III, 2.

ἐταῖρος = christlicher Bruder XIV, 2.

ἐχθρός, wer den Feind liebt, wird keinen haben I, 3.

ζηλωτής, ζηλοτυπία III, 2. V, 1.

ζητεῖν τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς XVI, 2.

ζυγὸς τοῦ κυρίου s. βαστάζειν.

θνγάτηρ, Erziehung derselben IV, 9.

θυμικός, soll der Christ nicht sein III, 2.

ἴδιον (οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι) IV, 8.

ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη κτλ. I, 6.

ἱματισμός XIII, 6.

καθίσαι, sich in einer Gemeinde niederlassen XII, 3. XIII, 1.

κακία V, 1.

κακοήθης II, 6.

καλεῖν κατὰ πρόσωπον IV, 10.

καταπονεῖσθαι V, 2.

κελεύειν VII, 4. VIII, 2.

κεράμιον (οἶνον ἢ ἔλαιον) XIII, 6.

κλέπτειν, soll der Christ nicht II, 2.

κλοπή III, 5.

κοινωνοὶ ἐν τῷ ἀθανάτῳ IV, 8.

κολλᾶσθαι III, 9. V, 2.

κρίνειν IV, 3. XI, 11. 12.

κρίσις (μετὰ θεοῦ) XI, 11.

κτῆμα XIII, 7.

λαλεῖν (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ IV, 1) XV, 3.

λαλεῖν ἐν πνεύματι XI, 7. 8 (εἰπεῖν ἐν πνεύματι XI, 12).

λαμβάνειν πρόσωπον IV, 3, βουλὴν πονηράν II, 6.

ληνός XIII, 3.

λύγνοι μὴ σβεσθήτωσαν XVI, 1.

μαγεῖαι, dem Christen verboten V, 1.

μαγεύειν II, 2.

μαθηματικός, soll der Christ nicht sein III, 4.

μάταια ἀγαπῶντες V, 2.

μεμεστωμένος πράξει, soll das Wort des Christen sein II, 5.

μισεῖν (ἀλήθειαν V, 2. πᾶσαν ὑπόκρισιν IV, 12) I, 3. XVI, 4. οὐ

μισεῖν πάντα ἄνθρωπον II, 7.

μνησικακεῖν, soll der Christ nicht II, 3.

μοιχεύειν, verboten II, 2.

μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας (ποιεῖν εἰς . . .), Ehelosigkeit XI, 11.

ὁδοὶ δύο I, 1. ὁδὸς τῆς διδαχῆς VI, 1, τῆς ζωῆς I, 1. 2, τοῦ θανάτου I, 1. V, 1.

οἰωνοσκοπός, soll der Christ nicht sein III, 4.

ὀργή, verboten III, 2. XV, 3.

ὀρτζειν τράπεζαν ἐν πνεύματι XI, 9.

ὁσφύς μὴ ἐκλνέσθωσαν XVI, 1.

παγὶς θανάτου II, 4.

παιδίσκη, wie zu behandeln IV, 10.

παιδοφθορεῖν, verboten II, 2.

πανθαμάρτητος V, 2.

παράκλητοι πλουσίων V, 2.

παρόδιος, der christliche Wanderer XII, 2.

πειράζειν, soll man die Propheten nicht XI, 7.

πενήτων ἄνομοι κρίται V, 2.

περικαθαίρων, soll der Christ nicht sein III, 4.

πλανᾶν VI, 1.

πλησίον, ὁ, I, 2. II, 2. 6.

ποιεῖν σχίσμα, verboten IV, 3.

πονηρόφρων, soll der Christ nicht sein III, 6.

πορνεύειν, soll der Christ nicht II, 2.

πρᾶξις II, 5. XV, 4.

πρᾶνς, soll der Christ sein III, 7, der  
 Bischof und Diakon XV, 1.  
 πρᾶντης V, 2.  
 πρόβατον XIII, 3.  
 πρόσωπα τῶν ἁγίων IV, 2.  
 προφήτης, προφῆται, christliche Ge-  
 meindepredigten, X, 7; XI, 3—12;  
 XIII, 1—6; XV, 1. 2. οἱ ἀρχαῖοι  
 προφῆται XI, 11.  
 πτωχοί V, 2. XIII, 4.  
 σιτία XIII, 5.  
 συγκαινωνεῖν πάντα τῷ ἀδελφῷ IV, 8.  
 συμβαλινοντα ἐνεργήματα, soll man  
 als gut hinnehmen III, 10.  
 σύνεσις XII, 1. 4.  
 συσπᾶν τὰς χεῖρας πρὸς τὸ δοῦναι IV, 5.  
 σχίσμα IV, 3.  
 τετιμημένοι, οἱ, sind die Propheten,  
 Lehrer, Bischöfe und Diakonen  
 XV, 2.  
 τέχνη XII, 4.  
 τεχνίτης, ein solcher soll arbeiten  
 XII, 3.  
 τιμᾶν ὡς κύριον, soll man den Pre-  
 diger IV, 1.  
 τράπεζαν ὀρίζειν ἐν πνεύματι XI, 9.  
 τρόποι κυρίου, solche soll der Pro-  
 phet haben XI, 8.  
 τροφὴν τε καὶ ποτόν, hat Gott den  
 Menschen zum Genuss mit Dank-  
 sagung gegeben X, 3. Die Lehrer  
 sind der Speise werth XIII, 1. 2.

τύπος θεοῦ, ist der Herr für die  
 Sklaven IV, 11.  
 υἱός, Erziehung desselben IV, 9.  
 ὑπόκρισις, zu hassen IV, 12.  
 ὑποκριταί, von den Juden VIII, 1. 2.  
 ὑπομονή V, 2.  
 ὑστεροῦντες XI, 12.  
 ὑψηλοί, man soll mit ihnen nicht  
 umgehen III, 9.  
 ὑψηλόφθαλμος III, 3.  
 ὕψος V, 1.  
 ὑποῦν ἐαυτόν III, 9.  
 φαγεῖν XI, 9. XII, 2.  
 φαρμακεύειν, soll der Christ nicht  
 II, 2.  
 φαρμακίαι V, 1.  
 φθορεῖς V, 2; XVI, 3.  
 φιλάργυρος, soll der Christ nicht  
 sein III, 5.  
 φόβον θεοῦ διδάσκειν τὰ τέκνα ἀπὸ  
 νεότητος IV, 9. ἐν αἰσχύνῃ καὶ φό-  
 βῳ IV, 11.  
 φορεῖν, verboten II, 2, φορεῖν  
 τέκνον ἐν φθορᾷ l. c. und V, 2.  
 χειροτονεῖν (Bischöfe und Diakonen)  
 XV, 1.  
 χριστέμπορος, ist der Faule XII, 5.  
 Χριστιανός XII, 4.  
 ψευδοπροφήτης XI, 5 sq.; XVI, 3.  
 ψεῦδος V, 2 (ψεῦσμα III, 5).  
 ψεύστης III, 5.

## 2) Auf den Cultus und das Dogma der Gemeinden sich beziehende Begriffe.

ἀγαπᾶν, Gott und den Nächsten I, 2.  
 ἀγάπη (Gottes) X, 5.  
 ἁγιασθεῖσα, von der Kirche X, 5.  
 ἅγιος, von Gott X, 2, vom Geist  
 VII, 1. 3, von den Christen IV, 2,  
 X, 6, XVI, 7, von dem Kelch IX, 2.  
 τὸ ἅγιον IX, 5.  
 ἀθανασία X, 2.

ἀθάνατον, τὸ IV, 8.  
 ἀθῶος I, 5.  
 αἰῶνες VIII, 2. IX, 2. 3. 4. X, 2. 4. 5.  
 XVI, 4.  
 αἰώνιος X, 3.  
 ἀλήθεια XI, 10. XVI, 6.  
 ἁμαρτία IV, 6. XI, 7.  
 ἀμὴν X, 6.

- ἄμπελος *Λαβίδ* IX, 2.  
 ἀνάστασις νεκρῶν XVI, 6.  
 ἀνομία XVI, 4.  
 ἀνταποδότης, von Gott IV, 7.  
 ἀπολλύναι XVI, 5.  
 ἄρτος (im Abendmahl) XIV, 1.  
 ἀφιέναι VIII, 2. XI, 7.  
 βαπτίζειν VII, 1. 2. IX, 5.  
 βαπτιζόμενος, ὁ, VII, 4.  
 βαπτίζων, ὁ, VII, 4.  
 βάπτισμα VII, 1. 4.  
 βασιλεία VIII, 2. IX, 4. X, 5.  
 βασιλεύς (von Gott) XIV, 3.  
 βλασφημία III, 6.  
 γνωρίζειν IX, 2. 3. X, 2.  
 γνώσις IX, 3. X, 2. XI, 2.  
*Λαβίδ* X, 6. IX, 2.  
 δεσπότης (von Gott) X, 3.  
 δευτέρα σαββάτων VIII, 1.  
 δικαιοσύνη V, 2. XI, 2.  
 δίκη I, 5.  
 δόγμα XI, 3.  
 δόξα VIII, 2. IX, 2. 3. 4. X, 2. 4. 5.  
 δύναμις VIII, 2. IX, 4. X, 5.  
 δυνατός (von Gott) X, 4.  
 ἐκκλησία IV, 14. IX, 4. X, 5. XI, 11.  
 ἐκπέτασις ἐν οὐρανῷ XVI, 6.  
 ἐκχεῖν εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ  
 (bei der Taufe) VII, 3.  
 ἐλπίζειν, auf Gott, IV, 10.  
 ἐμπλησθῆναι X, 1.  
 ἐξετάζειν, von Gott gesagt I, 5.  
 ἐξομολογεῖσθαι IV, 14.  
 ἐτοιμάζειν IV, 10. X, 5.  
 εὐαγγέλιον VIII, 2. XI, 3. XV, 3. 4.  
 εὐχαριστεῖν IX, 1. 2. 3. X, 1. 2. 3.  
 4. 7. XIV, 1.  
 εὐχαριστία IX, 1. 5.  
 εὐχή XV, 4.  
 ζωή I, 1. 2. IV, 14. IX, 3. X, 4  
 (ζωὴ αἰώνιος). XVI, 1.  
 θάνατος I, 1. II, 4. V, 1.  
 θεοὶ νεκροί VI, 3.  
 θεὸς *Λαβίδ* (von Christus) X, 6.  
 θνητόν, τὸ IV, 8.  
 θυσία XIV, 1—3.  
 Ἰησοῦς IX, 2. 3. X, 2.  
 Ἰησοῦς Χριστός IX, 4.  
 καλεῖν IV, 10.  
 καλός, von Gott IV, 7.  
 καρδιά X, 2.  
 κατάθεμα XVI, 5.  
 καταλύειν XI, 2.  
 κατάρα V, 1.  
 κατασκεחוῖν X, 2.  
 κλῆν ἄρτον XIV, 1.  
 κλάσμα IX, 3. 4.  
 κληρονομεῖν III, 7.  
 κοσμικός XI, 11.  
 κοσμοπλάνης XVI, 4.  
 κόσμος X, 6. XVI, 8.  
 κρίσις XI, 11.  
 κτίζειν X, 3.  
 κτίσις τῶν ἀνθρώπων XVI, 5.  
 κυριακή (Sonntag) XIV, 1.  
 κύριος, inser. IV, 1. 12. 13. VI, 2.  
 VIII, 2. IX, 5. X, 5. XI, 2. 4. 8.  
 XII, 1. XIV, 1. 3. XV, 1. 4. XVI,  
 1. 7. 8.  
 κυριότης IV, 1.  
 λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ IV, 1.  
 λατρεία VI, 3.  
 λειτουργεῖν XV, 1.  
 λειτουργία XV, 1.  
 λόγος, λόγοι, Gottesworte I, 3. III, 8.  
 IV, 1.  
 λύτρωσις ἁμαρτιῶν IV, 6.  
 μακάριος I, 5.  
 μαρὰν ἀθά X, 6.  
 μετανοεῖν X, 6. XV, 3.  
 μυστήριον XI, 11.  
 νεφέλαι τοῦ οὐρανοῦ XVI, 8.  
 νηστεῖται VIII, 1.  
 νηστεύειν I, 3. VII, 4. VIII, 1.  
 ὄνομα (τοῦ πατρὸς κτλ.) VII, 1.  
 VIII, 2. IX, 5. X, 2. 3. XII, 1.  
 XIV, 3.  
 οὐαί I, 5.  
 ὀφειλέτης VIII, 2.  
 ὀφειλή VIII, 2.  
 παῖς, von David IX, 2, von Christus  
 IX, 2. 3. X, 2. 3.



πανθαμάρτητος V, 2.  
 παντοκράτωρ X, 3.  
 παραλαμβάνειν IV, 13.  
 παράπτωμα IV, 3. 14. XIV, 1.  
 παρασκευή (Wochentag) VIII, 1.  
 πατήρ, von Gott I, 5. VII, 1. 3. VIII,  
 2. IX, 2. 3. X, 2.  
 πειρασμός VIII, 2.  
 πέμπτη (Wochentag) VIII, 1.  
 πίνειν IX, 5.  
 πίστις X, 2. XVI, 2. 5.  
 πλάσμα V, 2.  
 πνεῦμα, h. Geist, IV, 11. VII, 1. 3.  
 πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός X, 3.  
 ποιήσας, ὁ, von Gott I, 2. V, 2.  
 ποτήριον IX, 2.  
 ποτός X, 3.  
 προνηστεῖν VII, 4.  
 προσεξομολογεῖσθαι XIV, 1.  
 προσέρχεσθαι ἐπὶ προσεσχόν IV, 14.  
 προσεύχεσθαι II, 7. VIII, 2. 3.  
 προσεσχὴ IV, 14.  
 προσέχειν VI, 3. XII, 5.  
 προσφέρειν XIV, 3.

σαρκικός I, 4.  
 σημεία XVI, 4. 6.  
 σκανδαλίζειν XVI, 5.  
 συνάγειν IX, 4. X, 5. XIV, 1. XVI, 2.  
 συνειδήσις IV, 14.  
 συνέρχεσθαι XIV, 2.  
 σώζεσθαι XVI, 5.  
 σωματικός I, 4.  
 τέλειος I, 4. VI, 2.  
 τελειοῦν X, 5. XVI, 2.  
 τέρατα XVI, 6.  
 τετράς (Wochentag) VIII, 1.  
 τροφή X, 3.  
 ὕδωρ (Taufwasser) VII, 1—3.  
 υἱός, von Christus VII, 1. 3. XVI, 4  
 (υἱὸς Θεοῦ).  
 φαγεῖν IX, 5.  
 φωνὴ σάλπιγγος XVI, 6.  
 χαρίζειν X, 3.  
 χάρις (Gottes) X, 6.  
 χάρισμα I, 5.  
 Χριστός IX, 4.  
 ψυχή II, 7. XVI, 2.  
 ὡσαννά X, 6.

# PROLEGOMENA.

---



§ 1. Die Geschichte der *Διδαχή* in der Kirche  
und ihre Überlieferung in der constantinopolitanischen  
Handschrift.

In dem berühmten Capitel, in welchem Eusebius das Ergebniss seiner Studien über den Umfang der NTlichen Schriften-  
sammlung zusammengefasst hat (h. e. III, 25), zählt er in der  
zweiten Abtheilung der zweiten Gruppe (*Ἀντιλεγόμενα-νόθα*)  
folgende Schriften also auf:

*Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω*  
*(καὶ) τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή,*  
*ὁ τε λεγόμενος Ποιμὴν,*  
*καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου,*  
*καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν*  
*ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί<sup>1)</sup>,*  
*ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἦν*  
*τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογού-*  
*μένοις.*

*Ἥδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*  
*κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι*  
*χαίρουσι.*

*Ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγόμενων ἂν εἴη.*

Die hier genannten sieben Schriften sind bis auf die an  
1. und 5. Stelle aufgeführten sämmtlich schon von christlichen  
Schriftstellern des 2. Jahrhunderts bezeugt worden. Die Acta  
Pauli sind dem Origenes und dem Verfasser des Schriftenver-

1) Rufin.: „Doctrina quae dicitur apostolorum“. Nicephorus Call.  
bietet den Plural.

zeichnisses der afrikanischen Kirche (saec. III; s. Cod. Claromont.) bekannt gewesen<sup>2)</sup>.

Dagegen begegnen die *Αἰδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* hier zum ersten Male. Ausdrücklich citirt hat sie vorher im Orient, soweit wir wissen, kein einziger Schriftsteller. Nach den Grundsätzen aber, denen Eusebius bei der Aufstellung seines Verzeichnisses gefolgt ist<sup>3)</sup>, lassen sich aus der blossen Erwähnung jener Schrift im Zusammenhang der übrigen wichtige Momente zur Bestimmung ihres Charakters und ihres Ansehens gewinnen.

1) Jene *Αἰδαχαὶ* können nichts offenkundig Häretisches enthalten haben,

2) ihr Stil (ὁ τῆς γραφῆς χαρακτήρ) kann von dem, was Eusebius τὸ ἥθος τὸ ἀποστολικόν nennt, nicht sonderlich verschieden gewesen sein,

3) Eusebius muss bei den älteren Schriftstellern (οἱ κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες) — wenn auch vielleicht verhältnissmässig selten — die *Αἰδαχαὶ* bezeugt gefunden haben<sup>4)</sup>.

Aber noch mehr: ein partikularer kirchlicher Gebrauch der *Αἰδαχαὶ* folgt aus der Stelle, die Eusebius ihnen in seinem Verzeichniss angewiesen hat. Indem er sie der Gruppe *Ἀντιλεγόμενα-νόθα* beizählt, rechnet er sie unter diejenigen Schriften, die er zwar selbst ἐν τοῖς νόθοις hält — weil ihm auf Grund unzureichender, nicht mangelnder, Bezeugung ihre Authentie zweifelhaft ist<sup>5)</sup> —, die aber von anderen Gemeinden, sei es auch von

2) Derselbe hat, wie Eusebius, den Hirten, die Acta Pauli und die Apokalypse des Petrus zusammen am Schluss seines Verzeichnisses aufgeführt; s. Credner, Gesch. des NTlichen Kanon S. 176 f.

3) Über dieselben hat m. E. Westcott (A general survey of the history of the canon of the N. T. 5. edit. p. 414 sq.) am besten gehandelt. Nur hebt auch er nicht genügend deutlich hervor, dass die Schwierigkeiten, welche das Verzeichniss bietet, hauptsächlich darin bestehen, dass Eusebius augenscheinlich in einer Ausführung die Urtheile der Kirchen und der Tradition über die Bücher zur Nachachtung angeben und zugleich doch den Kanon h. Schriften, wie er ihn selbst brauchte, empfehlen wollte. So ist die Gruppe II<sup>a</sup> entstanden (s. Anm. 5).

4) Das bisher Angeführte folgt aus h. e. III, 25, 6. 7.

5) Westcott glaubt nachweisen zu können, dass die Gruppe II<sup>b</sup> solche Schriften umfasst, die dem Eusebius suspect waren, sei es weil er an ihrer Authentie zweifelte, sei es weil er das Ansehen ihrer Verfasser für



wenigen, entweder noch eben oder früher als heilige Schriften gebraucht worden sind. Mit grosser Wahrscheinlichkeit haben wir hier an Alexandrien zu denken; denn die vier Schriften, deren Erwähnung der *Αἰδαχαί* vorhergeht, sind namentlich von den Alexandrinern als *γραφαί* benutzt worden, und in der Auseinandersetzung mit dem weitschichtigen alexandrinischen „Kanon“ müht sich Eusebius überhaupt in den ersten Büchern seiner Kirchengeschichte ab<sup>6)</sup>. Er will dem Origenes am liebsten einfach folgen; aber sein Gewissen als Historiker macht einige Einwendungen. Es ist aber ferner noch darauf zu achten, dass

ungenügend d. h. für nicht apostolisch hielt. Allein, soviel ich sehe, ist solch eine Annahme nicht nothwendig. Alle die von ihm in Gruppe II<sup>b</sup> aufgeführten Schriften sind so betitelt, dass, wenn sie authentisch sind, ihre Kanonicität angenommen werden muss (dies gilt auch vom Hirten). Eusebius fusst nun aber überall bei seinem Unternehmen, den Umfang des Kanon abzustecken und nur das Sicherste gelten zu lassen, letztlich und allein auf der Bezeugung. Jede mangelnde oder unvollständige Bezeugung, resp. jeder Widerspruch wirft in seinen Augen einen Schatten auf den Ursprung, d. h. auf die Authentie einer sich als apostolisch gebenden Schrift. Innere Erwägungen bei Schriften mit apostolischen Titeln führen nämlich immer nur so weit, um das Orthodoxe von dem Häretischen zu trennen. Nach dieser Scheidung entscheidet die Einstimmigkeit der Bezeugung und des Gebrauches für die Kanonicität. Da aber Eusebius zweifellos dem Grundsatz huldigte, dass alles Apostolische kanonisch sei, so blieb ihm gar nichts anderes übrig, als die rechtgläubigen Schriften, die ihrem Titel nach Anspruch auf Kanonicität machten, für *ἐν τοῖς νόθοις* zu halten d. h. sie für unecht zu nehmen, sobald ihre Bezeugung eine ungenügende war. Somit ergeben sich für ihn lediglich drei Klassen von Schriften: *Ὁμολογούμενα*, *νόθα*, *παραιτητέα*. Allein diese Unterscheidung reichte nun doch nicht aus; denn es gab Schriften, deren Ansehen z. Z. des Eusebius bei vielen, ja den meisten Gemeinden, vor allem auch in Cäsarea, bereits dem der Homologumenen gleich stand, und die Eusebius selbst für authentisch und somit für kanonisch hielt, betreffs deren er aber als Historiker wusste, dass ihre Bezeugung weder eine genügend alte, noch eine einstimmige war. So entstand für Jacobus, Judas, 2. Petrus, 2. 3. Johannes — Origenes hatte sie zuerst bereits bevorzugt — die Gruppe II<sup>a</sup>. Sie bezeugt, dass Eusebius angesichts der factischen Verhältnisse mit der reinen Durchführung seines Traditionsprinzips zur Bestimmung des Umfangs des Kanon hat capituliren müssen.

6) Dass die alexandrinische Kirche einen NTlichen Kanon im strengen Sinn des Worts um d. J. 200 überhaupt noch nicht besessen hat, gedenke ich an einem anderen Orte zu zeigen.

Eusebius die *Αἰδαχαί* in eine besonders nahe Verbindung mit dem Barnabasbrief gebracht hat. Die Erklärung dieser Verbindung, welche Westcott gegeben hat<sup>7)</sup>, erledigt sich durch das in Anm. 5 Ausgeführte. Somit darf man annehmen, dass eine innere Beziehung, ein besonders nahes Verhältniss, zwischen den beiden Schriften bestanden haben muss. Soviel ist jedenfalls gewiss, dass die *Αἰδαχαί* dem zweiten Jahrhundert und der christlichen Urliteratur angehört haben; denn Eusebius war ein viel zu genauer Kenner des altchristlichen Schriftthums und ein viel zu strenger Beurtheiler der Anrechte einer Schrift auf Kanonicität, um sich etwa durch ein junges Machwerk hier täuschen zu lassen<sup>8)</sup>. Hat er doch selbst III, 25 nicht einmal den ersten Clemensbrief erwähnt! Er muss also gute Gründe gehabt haben, die *Αἰδαχαί* nicht zu verschweigen.

Vierzig Jahre nach Eusebius hat Athanasius in seinem 39. Festbriefe vom J. 367<sup>9)</sup> jenes Verzeichniss der kanonischen Schriften aufgestellt, welches für die Geschichte des Kanon von eminenter Bedeutung geworden ist. Die Gruppe II<sup>a</sup> sammt der Johannesapokalypse des Eusebius ist hier vollständig in die Gruppe I eingeschmolzen. Dann heisst es<sup>10)</sup>: ἂλλ' ἐνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθῃμι δὴ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως ὥς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν οὐ καυονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον, Σοφία Σολομῶντος καὶ Σοφία Σιράχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδίθ καὶ Τωβίας καὶ Αἰδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. Καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κακέινων καυονιζόμενων καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη κτλ.

7) A. a. O. S. 422: „There are traces even of a further subdivision; for this latter class again is made up of subordinate groups, determined, as it appears, by the common character which fixed their position: the first group, containing the Acts of Paul, the Shepherd, and the Apocalypse of Peter was not genuine; the second, containing the Ep. of Barn. and the Doctrines of the Apostles, was not Apostolic“.

8) Dass man sich als Gegeninstanz hier nicht auf h. e. I, 13 berufen darf, brauche ich nicht auszuführen.

9) S. Westcott, a. a. O. S. 448 n. 3.

10) Citirt nach Westcott S. 554 f., der auch die syrische Version des Briefes eingesehen hat.

Der Barnabasbrief, die Acta Pauli und die Apokalypse Petri sind hier ganz weggefallen. Dagegen sind nun die *Λιδαχή* — hier der Singular — und der Hirte zwar vom Kanon scharf getrennt, aber als altväterliche Leseschriften für den Unterricht der Katechumenen ausdrücklich recipirt. Beachtet man das „ἄρτι“ bei „προσερχομένοις“ genau und überschlägt man den Charakter der der *Λιδαχή* zugeordneten Schriften, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die *Λιδαχή* moralische — nicht dogmatische — Lehren (*ἐντολαί*) enthalten haben muss, die für die erste Stufe des christlichen Unterrichts als besonders zweckmässig erschienen. Da sich Athanasius auf die „πατέρες“ beruft, so muss der kirchliche Gebrauch der *Λιδαχή*, von der wir nun wissen, dass sie sowohl mit dem Barnabasbrief als mit dem Hirten um ihres Inhalts willen zusammengestellt werden konnte, in Aegypten ein alter gewesen sein. Um so auffallender ist es, dass sie weder bei Clemens noch bei Origenes ausdrücklich erwähnt wird.

Aber auch aus der Folgezeit besitzen wir nur noch zwei Zeugnisse bei orientalischen (syrischen) Schriftstellern, welche auf selbständige Kunde zurückgehen. In der Stichometrie des Nicephorus<sup>11)</sup>, des Patriarchen von Constantinopel († 828) — nach Credner hat sie N. in einem Verzeichniss der antiochenischen Patriarchen gefunden, jedenfalls geht sie auf eine alte Vorlage zurück —, werden die Apok. Joh. und Petri, der Barnabasbrief und das Hebräerevangelium zu den Antilegomenen, dagegen die Periodoi Petri, Johannis, Thomae, das Evangelium nach Thomas, die *Λιδαχή ἀποστόλων*, die beiden Clemensbriefe, Ignatius, Polykarp und der Hirte (in dieser Reihenfolge) zu den Apokryphen gerechnet. Die Zahl der Stichen der *Λιδαχή* ist dabei rund auf 200 angegeben<sup>12)</sup>. Die Schrift war also von geringem Umfang. Die Stelle, welche sie nun erhalten hat, schliesst sie vom Kanon völlig aus. Sie steht an der Spitze der nicht häretischen, aber „apokryphen“ altchristlichen Schriften<sup>13)</sup>.

11) Credner, Z. Gesch. d. K. S. 119 f., a. a. O. S. 241 f. Westcott (a. a. O. S. 560 f.) giebt Varianten aus dem Cod. Lat. (Anastasio c. 870) Burn. Mus. Brit. 284 saec. XII. vel XIII.

12) Das Stigma bei Westcott S. 562 ist jedenfalls ein Druckfehler.

13) Westcott, S. 558 f. Der Abdruck bei Credner S. 240 f. ist unbrauchbar.

Zu denselben rechnet sie das Verzeichniss aus der Zeit Justinian's, welches einer Schrift des Anastasius, Patriarchen von Antiochien, angehängt ist. Jenes Verzeichniss unterscheidet 60 kanonische Schriften, 9 ὅσα ἔξω τῶν 5' und 25 ἀπόκρυφα. Unter diesen bilden eine Gruppe (16—19) Πέτρον ἀποκάλυψις — Περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων — Βαρνάβα ἐπιστολή — Πάυλον προᾶξις (πράξεις). Das ist deutlich die Gruppe II<sup>b</sup> des Eusebius, nur fehlt der Hirte, und die Περίοδοι sind aus Gruppe III unter einer Nummer zu den Αἰδαχαί gezogen <sup>14)</sup>.

Weitere Zeugnisse besitzen wir nicht; denn Zonaras (um 1120) hat die Αἰδαχή nicht mehr gekannt, er schreibt: „τὴν διδαχὴν δὲ τῶν ἀποστόλων τινὲς λέγουσιν εἶναι τὰς διὰ τοῦ Κλήμεντος γραφείσας διατάξεις, αἷς ἡ λεγομένη ἔκτῃ σύνοδος ἀναγινώσκεσθαι οὐ συγχωρεῖ ὡς νοθευθεῖσας καὶ παραφθαρθεῖσας ὑπὸ αἵρετικῶν“ <sup>15)</sup> und Blastares giebt diese Hypothese bereits als ausgemachte Wahrheit aus: „ἔξωθεν δὲ τῶν κατονιζομένων εἶναι φησὶν Ἀθανάσιος τὴν σοφίαν Σολομῶντος . . . καὶ τὴν διδαχὴν τῶν ἁγίων ἀποστόλων· ταύτην δὲ ἡ ἔκτῃ σύνοδος ἡθέτησεν ὡς δεδῆλωται“ <sup>16)</sup>.

Auf Grund der spärlichen Angaben der Tradition sind in den letzten 200 Jahren die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Die Einen haben wie Blastares in den apostolischen Constitutionen, resp. in der Quellenschrift, welche den sechs ersten Büchern zu Grunde liegt, die alte Αἰδαχή erkennen wollen, Andere haben den Titel Αἰδαχαὶ τῶν ἀποστόλων für die Gesamtbezeichnung einer weitschichtigen Literatur erklärt (de Lagarde), Andere (s. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV p. 79—92) haben die Αἰδασκαλία, welche Epiphanius und Andere citirt haben, mit der alten Αἰδαχή identificirt, noch Andere endlich (wie vor allem Bickell) sind vorsichtig

14) Ohne selbständigen Werth ist das Verzeichniss h. Schriften in der Synops. succincta div. script. V. et N. T. vulgo Athanasio adscripta, welches Credner (a. a. O. S. 248 f.) abgedruckt und etwa auf das 10. Jahrh. datirt hat. Wenn in diesem die Αἰδαχή nach den Περίοδοι der Apostel und dem Thomasevangelium, aber vor den Clementinen steht, so ist das offenbar unter dem Einflusse der im Texte genannten beiden Verzeichnisse geschehen.

15) Citirt nach Bryennios p. 25'.

16) S. Bryennios, l. c.

gewesen und haben sich vor Hypothesen gehütet. Es ist jetzt nach Entdeckung der *Διδαχή* gestattet, von jenen Vermuthungen abzusehen; in dem Excursus, welcher der Geschichte der *Διδαχή* in der kirchenrechtlichen Literatur gewidmet ist, werden zudem einige der aufgestellten Hypothesen dargestellt und beurtheilt werden.

Im J. 1875 gab Bryennios, damals Metropolit von Seres, aus einem von ihm in der Bibliothek des jerusalemischen Klosters zu Constantinopel entdeckten Codex die vollständigen Clemensbriefe heraus<sup>17)</sup>. Er beschrieb dabei den Codex nach Form und Inhalt genau (nr. 456, membr., fol. 120 in octavo minore, alt. 19 centim., lat. 15 centim., anno p. Chr. 1056 a Leontio quodam scriptus). Der Inhalt ist folgender:

1. Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Σύνοψις τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης ἐν τάξει ὑπομνηστικοῦ (fol. 1—32).
2. Βαρνάβα ἐπιστολὴ (fol. 33—51b).
3. Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους α' (fol. 51b med. — 70a med.).
4. Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους β' (fol. 70a med. — 76a med.).
5. Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων (fol. 76a med. — 80).
6. Ἐπιστολὴ Μαρίας Κασσობόλων πρὸς τὸν ἅγιον καὶ ἱερομάρτυρα Ἰγνατίον ἀρχιεπίσκοπον θεουπόλεως Ἀντιοχείας (fol. 81—82a med.).
7. Τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου θεουπόλεως Ἀντιοχείας πρὸς Μαρίαν, πρὸς Τραλλιανούς κτλ. (fol. 82a med. — 120a init.)<sup>18)</sup>.

17) Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ρώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφων τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων/πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τύφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγόμενων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φίλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σεργῶν. Ἐν Κωνσταντινιπόλει 1875.

18) Zwölf pseudoignatianische Briefe sind in dem Codex enthalten; eine Abschrift derselben wurde von Bryennios Funk zugestellt, der sie für seine Ausgabe der apostolischen Väter (Vol. II. 1881) verworther hat. Eine Abschrift des Barnabasbriefes erhielt Hilgenfeld und benutzte sie für seine Ausgabe dieses Briefes (edit. II. 1877), s. auch Patr. App. Opp. edid. Gebhardt et Harnack I, 2 edit. II. 1878.



Über die *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* gab Bryennios damals noch keine Mittheilungen, kündigte aber an, dass er sie herausgeben werde. Indessen schon die nackte Thatsache, dass eine Schrift dieses Namens von mässigem Umfang in der constantinopolitanen Handschrift zwischen dem Barnabasbrief und den Clemensbriefen einerseits, den Pseudoignatianen andererseits zu lesen stehe, musste kühne Erwartungen wachrufen. Wusste man doch von der alten, dem Eusebius und Athanasius bekannten *Διδαχή*, dass sie eine Schrift von mässigem Umfang gewesen und in ältester Zeit mit dem Barnabasbrief, in späterer Zeit mit den Clemensbriefen und den Ignatianen zusammengestellt worden sei (s. oben). Die nun erfolgte Publication hat alle Hoffnungen erfüllt.

Gegen Ende des Jahres 1883 veröffentlichte Bryennios, unterdessen auf den erzbischöflichen Stuhl von Nikomedien erhoben, die *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* in dem Werke: *Διδαχή τῶν δώδεκα Ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσόστομου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883. Τύποις Σ. Ι. Βούτυρα. Εὑρίσκεται παρὰ τῷ ἐκδότη<sup>19)</sup>*. Mit Dank und Freude wurde die neu erschlossene wichtige Urkunde und die sorgfältige, von der reichen Gelehrsamkeit des glücklichen Entdeckers zeugende, in vieler Hinsicht musterhafte Ausgabe derselben allerseits begrüsst <sup>20)</sup>.

19) Im Januar dieses Jahres kam das Werk nach Deutschland.

20) S. Theol. Literaturzeitung 1884 Nr. 3. Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1884 Nr. 9. Duchesne, Bulletin critique 1884 Nr. 5. Ph. Baphides in: „Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια“ 17. Jan. 1884, s. auch 15. u. 29. Febr. Funk, Lit. Rundsch. 1884 Nr. 4. J. W(ordsworth) in: „The Guardian“ 19. März 1884. Hilgenfeld im Lit. Centralbl. 15. März 1884, derselbe, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 III S. 366f. Bickell, Zeitschr. f. kathol. Theol. VIII S. 400f. Smyth, The Andover Review I Nr. 4 p. 426f. Die Ausgabe des Bryennios umfasst 149 S. Prolegomena und 75 S. Text, Register und Nachträge. Die Prolegomena zerfallen in zwei Theile. In dem ersten handelt der Herausgeber § 1 περὶ τῆς Διδαχῆς τῶν δώδεκα ἀποστόλων καθόλου, § 2 περὶ τοῦ συγγραφέως τῆς Διδαχῆς, § 3 τίσιν αὕτη ἐκδέδοται, § 4 τίσιν ἀντιτίταται καὶ πότε ἐγράφη, § 5 ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μνημονευομένη τῶν ἀποστόλων

In vortrefflicher Überlieferung liegt in der constantinopolitanischen Handschrift die alte Urkunde vor<sup>21)</sup> — denn dass sie wirklich die Schrift ist, welche Eusebius und Athanasius gekannt haben, unterliegt keinem Zweifel<sup>22)</sup>. Mögen auch die Formen einiger Worte nach einer späteren Orthographie hie und da ver-

*Διδαχή*, § 6 *ὅτι ἱκανὰ περὶ τῆς Διδαχῆς ταύτης ἡ νεωτέρα κριτικὴ ἐμαντεύσατο*, § 7 *τὸ ἑβδομον τῶν ἀποστολικῶν Διαταγῶν βιβλίον καὶ ἡ τῶν δώδεκα ἀποστόλων Διδαχή*, § 8 *ὅτι καὶ τὰ ἕξ πρῶτα βιβλία τῶν Διαταγῶν καὶ αὐτὸ δὴ τὸ ὀγδοον πρῶτην ἀφορμὴν καὶ βάσιν ἔσχε τὴν Διδαχὴν*, § 9 *τὸ βιβλίον τὸ καλούμενον Ἐπιτομὴ ὄρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἡ Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, § 10 *ἔτεροι χριστιανοὶ συγγραφεῖς τῇ Διδαχῇ χρησάμενοι, καὶ περὶ τοῦ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις κύρους αὐτῆς*, § 11 *πηγαὶ τῆς διδαχῆς*, § 12 *σύνοψις τῆς Διδαχῆς*. In dem zweiten Theile der Prolegomena giebt Bryennios zuerst „*Minutiae codicis Hierosolymitani*“, sodann Berichtigungen und Zusätze zu der Ausgabe der Clemensbriefe und des Barnabasbriefes auf Grund einer neuen, sorgfältigen Vergleichung der Handschrift, sodann: *Τῆς Συνόψεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τῆς ἐπὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου* und *Ἄλλα τινὰ ἐν τῷ ἱεροσ. χειρογρ. ἐδρискόμενα*. Nun folgt der Abdruck des Textes (S. 1—55) mit zahlreichen Anmerkungen. Zwei treffliche Register, Zusätze und Berichtigungen (S. 57—75) bilden den Schluss.

21) Die wenigen und verhältnissmässig unbedeutenden Stellen, wo der überlieferte Text fehlerhaft scheint, hat Bryennios zum grössten Theil selbst schon bemerkt und corrigirt, Einiges hat er übrig gelassen. Das „*εἰ μὴ*“ c. XI, 5, welches ich eingesetzt habe, fehlt wirklich in der Handschrift (briefliche Mittheilung von Bryennios). Beibehalten habe ich *εἰδωλολατρία*, *φαρμακία* (so die Handschrift), während Bry. *εἰδωλολατρεία*, *φαρμακεία* edirt hat. Auch die Form *ἐπαναπαῆς* (IV, 2) glaubte ich nicht corrigiren zu dürfen; dagegen habe ich stillschweigend *καθίσαι* für *καθῆσαι* (XII, 3. XIII, 1) gesetzt. C. IV, 11 giebt Bry. *δοῦλοι* als LA der Handschrift besonders an; vielleicht bietet dieselbe *δοῦλοι*. Die Bearbeitungen der *Διδαχή* (s. § 6) bezeugen die vorzügliche Überlieferung der Schrift in der constant. Handschrift.

22) Den Beweis für diese Behauptung werden diese Prolegomena und die Anmerkungen, welche ich zu dem Texte gestellt habe, liefern. Indessen fallen bereits die äusseren Gründe schwer ins Gewicht: 1) Die Stellung der Schrift in der Handschrift (s. oben) ist der Hypothese der Echtheit günstig, 2) der Umfang der Schrift spricht für die Echtheit; sie füllt in der Handschrift 203 Zeilen; der Umfang der alten *Διδαχή* ist aber (s. oben) auf 200 Stichen angegeben worden. Diese Übereinstimmung scheint indess grösser als sie vielleicht in Wahrheit ist. Die *Διδαχή* umfasst c. 10700 Buchstaben d. i., den Stichos zu 35 Buchstaben gerechnet, rund 300 Stichos. Entweder ist also die Angabe in der Stichometrie des Nicephorus eine höchst ungefähre, oder Nic. hat 3 Halbstichen, die in der Handschrift auf

ändert worden sein <sup>23)</sup> — nachweisbare Eingriffe in den Textbestand haben nicht stattgefunden, und auch zu der Annahme von Lücken sieht man sich nirgendwo veranlasst.

Die Entdeckung der Schrift lässt aber vor allem auch die Geschichte ihrer Benutzung in einem neuen Lichte erscheinen; denn es ergibt sich nun, dass die *Αἰσαχμή* vom Ende des 2. Jahrhunderts ab stillschweigend, wenn auch selten, gebraucht worden ist, dass die hohe Anerkennung, welche ihr Eusebius und Athanasius gezollt haben, somit nicht weiter mehr räthselhaft ist, endlich, dass die Schrift in Bearbeitungen Aufnahme in kirchliche Rechtsbücher gefunden und eine recht verwickelte Geschichte erlebt hat. Letzteres betreffend, so führt die Untersuchung zu einer ganzen Reihe von wichtigen und weitschichtigen Fragen, deren Lösung diesen einleitenden Paragraphen über Gebühr beschweren würde; ich habe dieselben daher in einen besonderen Paragraphen an den Schluss (§ 6) verwiesen, werde aber im Folgenden die wichtigsten Ergebnisse betreffenden Orts herübernehmen, indem ich für die nähere Ausführung und Begründung auf jenen Paragraphen verweise.

Der Erste, welcher nachweisbar die *Αἰσαχμή* benutzt hat, ist, wie wir jetzt feststellen können, Clemens Alexandrinus gewesen <sup>24)</sup>. In dem Zusammenhang einer Ausführung über die

einer Zeile standen, für einen ganzen genommen, eine Berechnung, die freilich beisspiellos wäre. Die Schrift, wie sie uns vorliegt, ist jedenfalls frei von Interpolationen (das bestätigen auch die Bearbeitungen, die wir noch besitzen, s. § 6). Der Verdacht, den ich in dieser Richtung bei flüchtiger Lectüre (namentlich des 1. Capitels) zeitweilig gehegt habe, hat besserer Erkenntniss weichen müssen.

23) Hierauf hat mich mein Freund Dr. Gregory aufmerksam gemacht.

24) Dass die oft wörtlichen Übereinstimmungen zwischen der *Αἰσαχμή* und dem Barnabasbrief aus der Benutzung dieses Briefes durch den Verfasser der *Αἰσαχμή* zu erklären sind, wird unten (§ 4) gezeigt werden. Ebenso hat nicht Hermas die *Αἰσαχμή* gelesen, sondern der Verfasser dieser Schrift hat den „Hirten“ gekannt. Zwischen den Ignatiusbriefen und der *Αἰσαχμή* besteht keine Verwandtschaft. Auch Justin verräth keine Kenntniss der *Αἰσαχμή*; um so lehrreicher ist eine Vergleichung dieser Schrift mit Just. Apol. I, 14—17 (s. § 2). Die Apologeten aus der Zeit Marc Aurel's haben von der *Αἰσαχμή* ebenfalls keinen Gebrauch gemacht. Spuren einer Benutzung derselben sind aber auch weder in den pseudoclementinischen Schriften (Homilien und Recognitionen) noch in den Resten der jüdenchristlichen Literatur sonst irgendwo nachweisbar. Die wenigen Stellen, auf

Selbständigkeit und Suffizienz der christlichen Lehre citirt er Proverb. 21, 11 (ἐξείπεν ἡ γραφή) und Joh. 7, 18 (φησὶν ὁ κύριος). Hierauf fährt er fort: ἔμπαλιν οὖν ἀδικεῖ ὁ σφετερισάμενος τὰ βαρβάρων καὶ ὡς ἰδίαν ἀρχῶν τὴν ἐαυτοῦ δόξαν αὖξων καὶ ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν, οὗτος κλέπτεις ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. φησὶ γοῦν „νίέ, μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπὴν“. Diese Worte finden sich aber *Αιδ.* III, 5. Mithin hat Clemens die *Αιδαχή* gekannt<sup>25)</sup> und als *γραφή* — ebenso wie die Proverbien — citirt. Die *Αιδαχή* gehörte also für Clemens in die Reihe der heiligen Schriften und besitzt somit als solche ein eben so altes Zeugniß wie der Barnabasbrief. Man muss sich aber dabei erinnern, dass Clemens

welche Bryennios verwiesen hat (z. B. Hom. III, 71 zu *Αιδ.* c. XIII), bezeugen eine literarische Verwandtschaft durchaus nicht, und andere Parallelen sind, soviel ich sehe, nicht beizubringen. Diese Thatsache ist für die Bestimmung des Kreises, aus welchem die *Αιδ.* stammt, nicht ohne Bedeutung. Eine Zeit lang glaubte ich, eine Benutzung der *Αιδαχή* seitens des Verfassers des 2. Petrusbriefs, in Hinblick auf Stellen wie II Pet. 1, 16; 2, 2. 7. 10. 14. 15. 21; 3, 2. 10, nachweisen zu können. Allein bei genauerer Überlegung musste ich einsehen, dass der Nachweis nicht erbracht werden kann. Bemerkenswerth bleibt immerhin, dass der Verf. des 2. Petrusbriefs den Ausdruck „μνησθῆτε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔλεγον ἡμῖν, ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ κτλ.“, den ihm der Judasbrief geboten hat (v. 17. 18), also verändert hat (3, 2): „μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἀγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος· τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν κτλ.“ Hier haben wir — nach richtiger Erklärung der Stelle — die „ἐντολὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων“ anzuerkennen, und was das Sachliche anlangt, so wird man an *Αιδ.* c. 16 erinnert. Auf die durch die (zwölf) Apostel vermittelten Herrngelobte verweist der Verf. des II. Petrusbriefs auch sonst (1, 16 f. auch 2, 21). Ferner ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass der 2. Petrusbrief in einem ähnlichen Verhältniss zum Judasbrief steht, wie die *Αιδαχή* zum Barnabasbrief. Diese vier Schriften gehören aber höchst wahrscheinlich sämmtlich nach Ägypten; von ihnen ist die erstgenannte weitaus die jüngste; sie stammt vielleicht erst aus der Zeit des Clemens Alexandrinus.

25) Lagarde hat zuerst auf dieses Citat aufmerksam gemacht und geschlossen, dass die von Bickell u. A. edirten *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (ap. KO., von Hilgenfeld mit dem Iudicium Petri des Rufin identificirt), in welchen sich dieser Vers auch findet, älter als Clemens seien. Wir wissen aber jetzt (s. unten und § 6 Abschn. 2), dass die *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* eine Bearbeitung der *Αιδαχή* sind.

einen NTlichen Kanon im strengen Sinne des Wortes überhaupt noch nicht gekannt hat. Bryennios hat noch auf eine zweite Stelle verwiesen, wo Clemens die *Αἰδαχή* stillschweigend benutzt hat. In der Schrift „de divite servando“ c. 29 schreibt er: οὗτος ὁ τὸν οἶνον τὸ αἶμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐκχέας. Der ungewöhnliche Ausdruck „ἡ ἀμπελος Δαβίδ“ findet sich in dem eucharistischen Gebet *Αἰδ.* IX, 2. Diese beiden Stellen sind aber auch die einzigen, wo die Benutzung der *Αἰδαχή* durch Clemens sicher zu constatiren ist<sup>26</sup>). Dagegen fehlt eine Rücksichtnahme auf dieselbe bei Clemens nicht selten dort, wo man eine solche erwartet. Das ist am auffallendsten im Pädagog und geradezu räthselhaft *Paedag.* III, 12, 88 sq. In diesem Capitel giebt nämlich Clemens eine grosse Schlussausführung, welche sich mit *Αἰδ.* I—VI sachlich deckt, aber von ihr völlig unabhängig ist. Die Ausführung beweist, dass man schon damals in Alexandrien die Lehren, welche die *Αἰδαχή* c. I—VI auseinandersetzt, in dem Katechumenenunterricht (erste Stufe) mitgetheilt hat<sup>27</sup>); allein sie beweist auch, dass in der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Clemens nicht die *Αἰδαχή* dem Unterricht zu Grunde gelegt worden ist. Er kannte die Schrift, aber schwerlich war sie in der alexandrinischen Kirche im Gebrauche. Stammt sie aus Ägypten — und diese Annahme wird unten (§ 5) wahrscheinlich gemacht werden —, so war sie vielleicht nicht in Alexandrien heimisch. Wie ganz anders hat Clemens z. B. den Barnabasbrief ausgenutzt als die *Αἰδαχή*!

Bei dem Nachfolger des Clemens, bei Origenes, finden sich merkwürdiger Weise überhaupt keine Spuren einer Bekanntschaft mit der *Αἰδαχή*, wenigstens habe ich nach solchen vergebens gesucht. Dagegen habe ich nicht wenige Stellen gefunden, wo man ein Citat aus der *Αἰδαχή* vermisst. Origenes geht z. B.

26) Hinzufügen darf man vielleicht noch die Stelle *Strom.* V, 5, 31: „πάντα αὐτὸν δύο ὁδοὺς ὑποτιθεμένων τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφῆταις ἄνασι. Hier kann Clemens auch an die *Αἰδαχή* gedacht haben; allein in der nun folgenden Ausführung ist nirgendwo die Berücksichtigung derselben unfuglich.

27) S. auch Origenes in *Genes.* hom. XIV. p. 97: „Christus in lege incipientes, in evangelii perfectos docet“. Nach dieser und nach anderen Stellen ist die herkömmliche Meinung, als sei der Dekalog in der alten Kirche kein Lehrstück gewesen, zu corrigiren.



nicht selten auf das Gebot, die Erstlinge zu geben, ein; aber niemals beruft er sich auf die *Αἰδαχή*. Auch de princ. III, 2, 4 schweigt er über die alte Schrift<sup>28)</sup>. Dennoch hielt sich dieselbe in dem kirchlichen Gebrauche — das beweist die Stellung, die Eusebius und Athanasius zu ihr einnehmen —; aber man darf es wohl bezweifeln, dass in Alexandrien selbst, zur Zeit des Origenes, die *Αἰδαχή* viel gelesen worden ist.

Bereits sehen wir uns auf die Zeugnisse gewiesen, die wir oben im Eingange dieser Ausführungen besprochen haben — die Zeugnisse des Eusebius und Athanasius. Dass Eusebius die ägyptische Tradition (III, 25) im Auge gehabt hat, zeigt die Zusammenstellung der Schriftengruppe *Ἀντιλεγόμενα-νόθα*, die ihrem Inhalte resp. Umfange nach nur aus Clemens', resp. auch aus Origenes' Werken belegt werden kann. Athanasius bringt das älteste directe Zeugnis, dass die *Αἰδαχή* in Ägypten (auch in Alexandrien selbst) in dem Katechumenenunterricht seit längerer Zeit neben dem Hirten im Gebrauche war. Er sanctionirt diesen Gebrauch, unterscheidet aber scharf zwischen diesen *Ἀναγνωσζόμενα* und den *Κανονιζόμενα*<sup>29)</sup>. Für den Unterricht konnte man aber nur c. I—VI der *Αἰδαχή* benutzen. Indessen

28) Man muss sich hier übrigens vor allem die Beobachtung gegenwärtig halten, wie verschieden die kirchlichen Verhältnisse Alexandriens zur Zeit des Clemens und zu der des Origenes gewesen sind. Die „ordinatio“ der alexandrinischen Kirche in katholischem Sinne fällt erst in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Dem entsprechend ist auch erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in Alexandrien ein dem römischen wesentlich entsprechender NTlicher Schriftenkanon vorhanden gewesen. Origenes selbst hat aller Wahrscheinlichkeit nach viel dazu beigetragen, dass aus der Fülle der *γραφαί*, die zur Zeit des Clemens neben dem A. T. und den Herrnschriften standen, nach abendländischem Muster eine Auswahl getroffen wurde. — Nicht sicher ist die Benutzung der *Αἰδ.* in den pseudoclementinischen Briefen de virginit., s. ep. I, 11; II, 6.

29) Auf eine Stelle bei Athanasius, in welcher er die *Αἰδαχή* benutzt hat, hat Bryennios aufmerksam gemacht (in Matth. 7, 15, Opp. I p. 1026 Benedict., [?] citirt nach Bryenn.): *εἶπεν ὁ κύριος· προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν. Ἐὰν οὖν τινὰ ἴδῃς, ἀδελφέ, ὅτι ἔχει σχῆμα σεμνοπρεπείας, μὴ προσέχῃς . . . ἀλλὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ περιέργασαι . . . Εἰ ἔχει κοιλίαν θεόν . . . νοσῶν χορήματα καὶ καπηλεύων τὴν θεοσίβειαν, ἄφες αὐτόν . . . Ἀπὸ τῶν ἔργων ὀφείλεις δοκιμάζειν τοὺς χριστεμπούρους.* S. *Αἰδ.* XI, 9 sq. XII, 5. Das Wort „*χριστεμπορος*“ weist auf die *Αἰδαχή*. Nach den Lexicis findet es sich auch bei Basilius und Chrysostomus.

besitzen wir kein Zeugniß, dass man c. I—VI („die beiden Wege“) aus der Schrift ausgelöst und besonders abgeschrieben hat.

Wahrscheinlich zur Zeit des Athanasius wurde in Ägypten — aber schwerlich in Alexandrien selbst — jenes Kirchenbuch aus älteren Schriften compilirt, welches zuerst Bickell griechisch edirt hat <sup>30)</sup> — die *κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (apost. Kirchenordnung). Hier sind unter Anderem auch die ersten Capitel der *Αἰδαχή*, theilweise wörtlich, ausgeschrieben. Dem Compiler lag jedoch, wie noch gezeigt werden kann, die *Αἰδαχή* in dem Umfange vor, in welchem wir sie jetzt lesen. Sein Werk, wie es scheint dazu bestimmt die *Αἰδαχή* zu verdrängen, hat eine reiche Geschichte erlebt, und dazu noch in neuerer Zeit eine Leidensgeschichte. Im 2. Abschnitt des § 6 werde ich ausführlich auf dieses Buch in seinem Verhältniss zur *Αἰδαχή* eingehen.

Ziemlich gleichzeitig mit jener ägyptischen Bearbeitung, aber unabhängig von ihr, wurde die *Αἰδαχή* um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Syrien ebenfalls einer Umformung unterzogen. Jener semarianische Cleriker, welcher die *Αἰδασκαλία τῶν ἀποστόλων* zeitgemäss umgestaltet und aus ihr die sechs Bücher apostolischer Constitutionen angefertigt hat, bearbeitete auch die *Αἰδαχή* und fügte sie als 7. Buch jenen sechs Büchern bei. Auch über diese Umformung wird in § 6 (Abschnitt 1) gehandelt werden; zugleich soll dort der Beweis folgen (Abschnitt 3), dass der Fälscher der Ignatiusbriefe (4. Jahrh.) mit dem Compiler der apostolischen Constitutionen identisch ist (Pseudoclemens = Pseudoignatius).

Das Wenige, was wir nach dem Ablauf des 4. Jahrhunderts von der *Αἰδαχή* aus der griechischen Kirche noch hören, ist oben (S. 9 sq.) bereits mitgetheilt worden. Man kann es nur als einen ganz ausserordentlichen Glücksfall preisen, dass sich in einer Abschrift des 11. Jahrhunderts wirklich noch unsere Schrift — und zwar unverfälscht — gefunden hat; denn die Geschichte der *Αἰδαχή* lehrt, dass sie zu allen Zeiten verhältnissmässig wenig bekannt gewesen ist, dass sie aber zudem noch im 4. Jahrhundert durch Bearbeitungen verdrängt worden ist. Übrigens kann man von einer uns bekannten Geschichte der *Αἰδαχή* im strengen Sinn überhaupt nicht sprechen; denn was in dem bisherigen mit-

30) Geschichte des Kirchenrechts I S. 107 f.

getheilt worden ist, sind einzelne Notizen, die sich nicht zu einer Geschichte vereinigen lassen<sup>31)</sup>. Clemens citirt die Schrift als *γραφή*, benutzt sie aber wenig; Origenes schweigt über sie; Eusebius stellt sie neben dem Barnabasbrief und dem Hirten zu den Antilegomenis; Athanasius erklärt, dass sie von den Vätern dem Unterricht der Katechumenen zu Grunde gelegt worden sei und gelesen werden müsse; ein ägyptischer Cleriker des 4. Jahrhunderts benutzt sie für ein Werk, in welchem die Apostel redend auftreten; ein syrischer Cleriker stellt sie in eine grossartige literarische Fälschung, die den Namen des Clemens trägt, ein; in der nicephorianischen Stichometrie hat sie ihren Platz als Apokryphum bei den apokryphen Apostelgeschichten, den Clemens-, Ignatiusbriefen u. s. w. erhalten — zwischen diesen Angaben existiren für uns keine sie verbindenden Zwischenglieder, und so wird man auch der Versuchung widerstehen müssen, auf Hypothesen sich einzulassen. Die *Αἰδαχή* theilt mit so vielen Schriften, die den Namen eines oder aller Apostel an der Stirne tragen, aber nicht in den Kanon Aufnahme gefunden haben, in der Geschichte ein Geschick, welches an das Loos der Fetische erinnert: sie sind in das Haus gekommen, man weiss nicht wie; bald werden sie geehrt, bald gemisshandelt und verstossen; für gewöhnlich haben sie ihren Platz in irgend einer dunklen Ecke; sie werden hervorgeholt und geschmückt, wenn man sich Hülfe von ihnen verspricht, da findet sich wohl auch ein schlauer Priester, der sie auszubeuten versteht —: aber schliesslich kommt allen die Stunde, wo sie als böse Betrüger aus dem Hause geschafft und völlig vergessen werden.

---

31) Bryennios (p. 7) hat eine Stelle bei Johannes Climacus (saec. VI. fin., s. Diction. of Christian Biography III p. 405) entdeckt (Migne LXXXVIII p. 1029), die aus *Αἰδ.* I, 4 fin. geflossen zu sein scheint. Johannes schreibt: „*Ἐὐσεβῶν μὲν τὸ αἰτοῦντι δίδοιαι, εὐσεβεστέων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἰρόντος μὴ ἀπαιτεῖν, δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἰδίων καθέστηκεν.*“ Der Gedanke ist hier allerdings ganz anders gewendet als in der *Αἰδαχή*; allein der Umstand, dass Johannes bei dem *μὴ ἀπαιτεῖν* überhaupt auf das „*δυνασθαι*“ zu sprechen kommt, legt die Annahme nahe, dass er die *Αἰδαχή* gelesen hat; in den Bearbeitungen derselben fehlt der betreffende Satz. Johannes war übrigens Abt im Sinaikloster. Dass man dort noch in späterer Zeit die *Αἰδαχή* gekannt hat, ist nicht auffallend.

Dass die *Αἰδοχή* zuerst in Ägypten aufgetaucht ist und dass sich ihre Geschichte auch in der Hauptsache in der ägyptischen Kirche abgespielt hat, ist das wichtigste Ergebniss unserer Überschau. Zwar jener syrische Cleriker, der die apostolischen Constitutionen geschmiedet hat, hat sie gekannt und verwerthet. Aber wer es auch gewesen sein mag — wir wissen, dass er ein Schüler des Eusebius gewesen ist, und dass ihm für seine Fälschungen höchst wahrscheinlich die Bibliothek zu Cäsarea zu Gebote gestanden hat. In ihr mag er die *Αἰδοχή* gefunden und dann erkannt haben, dass er sie für seine Zwecke, apostolische Anordnungen zusammenzustellen, benutzen könne. Den Kirchen des Patriarchats von Antiochien ist die *Αἰδοχή*, soviel wir zu urtheilen vermögen, nicht bekannt gewesen.

Schliesslich ist noch auf das Abendland ein Blick zu werfen. Für die Lückenhaftigkeit der kirchlichen Tradition ist es charakteristisch, dass nicht wenige altchristliche Schriften uns durch ein einziges Citat oder durch ein paar versteckte Citate als dem Abendlande bekannt bezeugt sind, resp. dass wir umgekehrt eine alte lateinische Übersetzung derselben besitzen, die aber keine Tradition zur Seite hat. Beispiele hierfür anzuführen wäre überflüssig. Bei der uns hier beschäftigenden Schrift liegt aber die Sache ganz besonders merkwürdig und räthselhaft. Kein uns bekannter christlicher Schriftsteller des Abendlandes hat die *Αἰδοχή* citirt oder nachweisbar benutzt; aber in einem Fragment eines im Mittelalter dem Cyprian beigelegten, in der Vulgärsprache abgefassten Tractates „de aleatoribus“ (saec. III.), welches uns in ein paar Handschriften erhalten ist, findet sich unter anderen höchst merkwürdigen Citaten auch folgendes<sup>32)</sup>:

„(et) in doctrinis apostolorum (est): si qui frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec paenitentiam agat et non recipiatur, ne iniquetur et inpediatur oratio vestra“.

*Αἰδ.* IV, 14: ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου ... XIV, 2: πᾶς δὲ ὁ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ἑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ἑμῶν ... XV, 3: καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ

32) S. Cypr. Opp. ed. Hartel III p. 92 sq. Prol. p. LXII.

ἑτέρου μηδεὶς λαλεῖτω μηδὲ  
παρ' ὑμῶν ἀκονέτω, ἕως οὗ  
μετανοήσῃ.

Die beiden Satzgruppen sind sehr verschieden; aber unabhängig von einander sind sie schwerlich; dazu kommt, dass die Verordnung vom Lateiner ausdrücklich mit den Worten eingeführt ist: „in doctrinis apostolorum“ d. i. „ἐν ταῖς διδασκαλαῖς τῶν ἀποστόλων“. Wir stehen hier vor einem Räthsel, welches leider sehr verschiedene Lösungen zulässt. Hat Pseudocyprian aus dem Gedächtniss citirt? gab es eine lateinische Bearbeitung der *Διδαχή*? ist die Schrift „de aleatoribus“ eine Übersetzung aus dem Griechischen? sind die beiden Stellen vielleicht doch als von einander unabhängig anzusehen — welche Schrift ist dann aber unter dem Titel „doctrinae apostolorum“ gemeint<sup>33)</sup>? Wir besitzen kein Material, um diese Fragen zu beantworten, und müssen daher leider dies merkwürdige Trümmerstück, welches uns die an sich schon räthselhafte Schrift „de aleatoribus“ bietet, bei Seite legen.

Aber damit noch nicht genug. Ein zweiter abendländischer Schriftsteller giebt uns ein neues Räthsel auf, und wieder scheint die Lösung nahezu hoffnungslos zu sein. Rufinus (Expos. in symb. apost. 36—38, s. Westcott, General Survey etc. p. 569 sq.) wiederholt die Bestimmungen über den Kanon, welche Athanasius (ep. fest. 39) getroffen, mit einigen Veränderungen. Unter den „libri ecclesiastici“ zählt er auf: Sapientia Sal., Sapientia Sirach, Tobias, Judith, Machabaeorum libri. Er fährt fort: „in Novo vero Testamento libellus qui dicitur Pastoris sive Hermas, qui appellatur Duae viae vel Iudicium secundum Petrum. Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam“. Vergleicht man die Liste des Rufin mit der des Athanasius, so ergiebt sich, dass Rufin „Esther“ und die *Διδαχή* weggelassen, die Bücher der Makkabäer aber und die „Duae viae“ (Iudicium secundum Petrum) eingesetzt hat<sup>34)</sup>. Eine Schrift „Petri iudicium“ erwähnt aber

33) Aus den apostol. Constitutionen oder der *Διδασκαλία* kann man das Citat nicht ableiten; auf Const. App. II, 39 sq. hat man mit Unrecht verwiesen.

34) Krawutzky (Tüb. Theol. Quartalschr. 1882 S. 360) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die alten Drucke und der Cod. Sangerm. des Textes und Untersuchungen II, 1.



auch Hieronymus (de vir. inl. 1) unter den pseudopetrinischen Schriften an 5. Stelle (nach der Praedicatio und Apocalypsis). Dass sie mit den „Duae viae“ des Rufin identisch gewesen ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Es erheben sich aber nun folgende Fragen: 1) sind die „Duae viae“ des Rufin mit der alten *Λιδαχή* identisch? 2) — wenn diese Frage bejaht werden kann — wie ist die *Λιδαχή* zu dem Titel „Iudicium secundum Petrum“ gekommen? 3) lässt sich die Angabe des Rufin und Hieronymus mit dem Citate in der pseudocyprianischen Schrift combiniren? Was die erste Frage betrifft, so lehrt die Ausstossung des Estherbuches in der Liste des Athanasius durch Rufin und die Ersetzung jenes Buches durch die Makkabäerbücher, dass auch in unserem Falle Rufin an die Stelle der *Λιδαχή* eine andere Schrift eingeführt haben kann. Allein der Titel „Duae viae“ zeigt, dass diese Schrift mit der *Λιδαχή* mindestens verwandt gewesen sein muss; man wird es daher für recht wahrscheinlich — nicht für ausgemacht — halten dürfen, dass Rufin dieselbe Schrift im Sinne hatte wie Athanasius, sie aber mit denjenigen Titeln bezeichnete, die bei den Lateinern bekannter gewesen sind („qui appellatur“). Freilich werden wir so durch Rufin in besonders empfindlicher Weise an das tiefe Dunkel erinnert, welches hier herrscht; denn wir erhalten ja — von dem unsicheren Zeugniß des Pseudocyprian abgesehen — überhaupt nur durch Rufin eine Ahnung davon, dass die *Λιδαχή* im Abendlande bekannt gewesen ist. Auf eine für uns völlig verschüttete Geschichte der *Λιδαχή* im Abendlande scheint er hinzuweisen, wenn er für dieselbe zwei uns ganz neue Namen anzugeben weiss. Oder ist diese Mittheilung des Rufin lediglich Wiedergabe einer für den Orient allein gültigen Kunde? Dann wäre nicht zu verstehen, warum er das Verzeichniß des Athanasius nicht unverändert gelassen hat.

---

Rufin „secundum Petrum“ und nicht, wie jetzt gewöhnlich gedruckt wird, „Petri“ (ohne „secundum“) bieten. Der Cod. Reg. liest: „iudicium secundum Petri“ und bekräftigt durch diese LA die des Sangerm. — Es ist vielleicht nicht unnöthig zu bemerken, dass Rufin die Schrift, die er im Auge hatte, mit den zwei Namen, unter denen sie bekannt gewesen ist, bezeichnet hat. Die Schrift wurde demnach sowohl „Duae viae“ als „Iudicium secundum Petrum“ genannt, ähnlich wie das Buch des Hermas bald „Pastor“ bald „Hermas“ titulirt worden ist. Dass „Duae viae vel Iudicium Petri“ der Titel gewesen ist, ist so unwahrscheinlich wie möglich.

Man wird es für wahrscheinlich halten müssen, dass Rufin unsere *Διδαχή* — sei es in unversehrter, sei es in verkürzter, sei es in erweiterter Gestalt — und zwar als ein gewissen abendländischen Kirchen bekanntes Buch im Auge gehabt hat, welches seinen ursprünglichen Titel verloren hatte und unter anderen Bezeichnungen circuirte<sup>35)</sup>. Diese nackte Thatsache geschichtlich verständlich zu machen, fehlt uns jedes Mittel. Ist aber die *Διδαχή* mit den „*Duae viae*“ identisch resp. verwandt, so fragt es sich, ob es sich irgendwie erklären lässt, wie sie zu dem Namen „*Iudicium secundum Petrum*“ (Petri) gekommen ist. Diese Frage scheint mir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beantwortet werden zu können. Liess man den Titel „*Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*“ gelten und nahm man an, dass hier wirklich eine direct apostolische Schrift vorliege, so musste man fragen, wer ist der Verfasser der Schrift, wer ist vor allem der Mann, der c. 3 wiederholt den Leser mit „*τέκνον μου*“ angeredet hat? Es lag nahe — nicht nur in Rom, sondern auch sonst in der Christenheit — Petrus, den Sprecher der Apostel, als den Verfasser der Schrift anzusehen, denn auf einen Amanuensis der Apostel — Clemens, Lucas u. s. w. — konnte man hier nicht verfallen, da ein solcher hier nicht genannt war und wohl auch nicht berechtigt gewesen wäre, sich, namens der 12 Apostel schreibend, persönlich so väterlich, wie es in der *Διδαχή* geschieht, an die Gemeinden zu wenden. War aber ein Amanuensis nicht zu brauchen, so blieb nichts übrig als den Apostel frischweg zum Verfasser zu machen, der von der ältesten Zeit her als der Decan des Apostelcollegiums gegolten hat<sup>36)</sup>. Was aber das Wort „*iudicium*“ betrifft, so darf man dasselbe nicht mit „Urtheil“, „Entscheidung“ übersetzen<sup>37)</sup>, sondern hat es im Sinne von „der Ausspruch“ „die Willenserklärung“ zu nehmen. So gefasst lässt sich recht wohl

35) In der Kirchengeschichte hat Rufin (Euseb. III, 25) „*doctrina quae dicitur apostolorum*“ wiedergegeben, ohne von den „*Duae viae*“ etc. etwas zu verrathen.

36) Zum Überfluss sei auf Act. 2, 14 (*Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά*), Ignat. ad Smyrn. 3, 2 (*οἱ περὶ Πέτρον* = *οἱ ἀπόστολοι*) und den kleinen Marcuschluss in L (*οἱ περὶ τὸν Πέτρον* = *οἱ ἀπόστολοι*) verwiesen.

37) Grabe (Spicil. I p. 56) meinte, *iudicium* sei die Übersetzung eines falsch verstandenen *κρμα* = *κρίμαγμα*; aber diese scharfsinnige Conjectur ist unnöthig.

verstehen, dass die *Διδαχή* zum Titel „iudicium secundum Petrum“ (oder „Petri“) gekommen ist. Dieser Titel verdankt seinen Ursprung dem Bestreben der Epigonen, den unmittelbaren Urheber der Schrift zu ermitteln und die etwas unbestimmte alte Bezeichnung durch eine unzweideutige zu ersetzen. Er ist also jedenfalls aus einem Kreise und aus einer Zeit, in welcher die *Διδαχή* sehr hoch geschätzt wurde. Doch ist an die Unsicherheit der Grundlagen dieser Erwägungen zu erinnern. Was schliesslich die Frage der Combination der Rufin'schen Angabe mit dem pseudocyprianischen Citat anlangt, so ist hier unumwunden „non liquet“ zu bekennen. Findet sich doch — um die Räthsel hier zu häufen — bei Pseudocyprian gerade die Bezeichnung der *Διδαχή*, welche Rufin vermieden hat. Wir sind somit in der seltsamen Lage, statt einer Geschichte der *Διδαχή* im Abendlande lediglich drei Titel „Doctrinae apostolorum“ „Duae viae“ „Iudicium Petri“ darzubieten, vielversprechende Etiquetten auf einer leider völlig leeren Flasche.

## § 2. Der Titel, die Adresse und der Zweck der Schrift.

*Τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί* Euseb.; *Διδαχή καλομένη τῶν ἀποστόλων* Athanas.; *Διδαχή ἀποστόλων* Stichom. Niceph.; *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* Anastas. Antioch.; „Doctrina quae dicitur apostolorum“ Rufin.; „Doctrinae apostolorum“ Pseudocyp. Die Tradition ist also in Bezug auf den Titel, bis auf das Schwanken des Numerus, welches bei dem Charakter der Schrift nicht auffallend oder anstössig ist<sup>1)</sup>, einstimmig. Um so auffallender ist, dass die beiden Aufschriften, welche die Handschrift bietet („*Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*“ und „*Διδ. κυρίου διὰ τ. δώδ. ἀπ. τοῖς ἔθνεσιν*“), von dem Zeugniss der Tradition sich unterscheiden. Von ihnen ist natürlich die zweite, längere, die ältere. Ist sie aber ursprünglich? Man kann dies mit grosser Wahrscheinlichkeit darthun. Das Buch enthält, wie es vorliegt, eine *διδασχή* auf Grund und in der Form von Herrnworten (I, 3: *τούτων τῶν λόγων ἡ διδαχή*), resp. in Anschluss an Stellen aus

1) Mit Recht hat Bryennios darauf hingewiesen (p. κγ'), dass die apostolischen Constitutionen von Epiphanius bald als *Διάταξις* bald als *Διατάξεις* bezeichnet werden.

dem Evangelium (VIII, 2; XI, 3: *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*; XV, 3. 4), resp. auf Grund der *Ἐντολαί* (I, 5; IV, 13; XIII, 5. 7; s. de Lagarde, *Rel. iur. eccl. antiq.* 1856 Prolegg. p. III, wo von der kirchlichen Bedeutung der Begriffe *νόμος, ἐντολαί, διατάξεις, κανόνες* kurz gehandelt ist). *Διδαχή* bezeichnet in der Schrift die (in überlieferten Worten gegebene) Ausführung des allgemeinen Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe sowie der Herrnworte überhaupt. Dies ist aus I, 3 sq. besonders deutlich, und auch II, 1 sind die Worte: „*Δευτέρα ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*“ zu paraphrasiren: „Zweites Mandatum der Ausführung des Grundgebotes“. Nun aber ist der Verf. überzeugt, eine solche *διδαχὴ τῶν ἐντολῶν* zu bringen, wie sie die Apostel gegeben haben. Hiernach wäre *διδαχὴ τῶν ἐντολῶν* (oder *ἐντολαί τῆς διδ.*) *τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* der entsprechende Titel<sup>2)</sup>. Er sagt dafür in Verkürzung *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. ἀποστ.* Dieser Ausdruck hat in der That den gleichen Sinn wie die längere Formel. „*Ὁ κύριος*“, wie „*ὁ ἀπόστολος*“, wird ja in der alten Zeit gebraucht, um die Worte, Gebote, schliesslich auch die aufgezeichneten Worte des Herrn zu bezeichnen. Also im Sinne des Verfassers ist der Herr letztes Subject der *διδαχῆ*, wie sie hier dargestellt ist; die Apostel aber sind nächstes Subject, sofern sie die Herrnlehren vermittelt und dargelegt haben. Aber weiter — auch sie sind im Sinne des Verfassers nicht die Autoren der Schrift, sondern des Inhaltes der Schrift, sofern dieselbe die Herrngebote auseinanderlegt und einschärft. Nirgendwo wenigstens verräth der Verfasser deutlich, dass er seinem Büchlein als solchem apostolischen Ursprung hat vindiciren wollen, viel-

2) Anders sind die Formeln zu verstehen, in denen „*οἱ ἀπόστολοι*“ neben dem „*κύριος*“ genannt werden (s. z. B. Polyc. ep. 6, 2: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισμένοι ἡμᾶς ἀπόστολοι*); dagegen ist eine schöne Parallele II Pet. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου*. Richtig bemerkt Huther z. d. St., dass man nur schwanken könne zwischen der Übersetzung: „das Herrngebot, welches euere Apostel verkündet haben“ oder „euerer Apostel Gebot, welches der Herr gegeben hat“. Beides kommt dem Sinne nach doch wohl auf eins heraus. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl. als Pesch.) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum“, haben also gelesen als ob stünde *ἐντολὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* (wie in der *Διδ.*). Auch an Mt. 28, 19. 20 ist zu erinnern. Die *Διδαχή* erscheint wie eine Glosse zu diesen Worten.

mehr scheint die Form des Buches an manchen Stellen eine solche Absicht auszuschliessen (an eine Eintheilung der *Διδαχαί* nach der Zwölfzahl ist nicht gedacht, vgl. auch das *τέκνον μου* c. III). Der Verf. war gewiss, den Inhalt der Herrngebote so zu geben, wie die Apostel sie bei ihrer Verkündigung des Evangeliums mitgetheilt hatten. Dabei brauchte er nicht, wie Papias, die Tradition erst zu befragen. Auch Papias hätte, nach der Beschreibung des Eusebius, sein Werk betiteln können: *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις διὰ τῶν ἀποστόλων (καὶ πρεσβυτέρων)*. Was Papias aber, nach der Eigenart seiner Aufgabe, nur durch Herumfragen gewinnen konnte, das konnte unser Verfasser sehr viel einfacher feststellen. Da es sich um Sittengebote für ihn handelte, so war er gewiss, den Sinn der Apostel zu treffen, und zwar der Zwölfe. Dass der Verf. an alle Zwölf denkt, ist nach der Vorstellung, die man über die Thätigkeit und die Einstimmigkeit derselben mindestens schon seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts hegte, nicht auffallend, und dass er die Zwölf ausdrücklich nennt, ist sehr verständlich, da er nach c. 11 sq. das Wort Apostel in einem weiteren Sinne braucht. Natürlich läuft in der ganzen Auffassung des Verfassers eine kräftige Illusion mit unter, deren Aufkommen beweist, dass der Verf. dem apostolischen Zeitalter nicht sehr nahe gestanden haben kann (s. Just., Apol. I, 39: *Ἀπὸ Ἱεροσολήμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντα τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*); aber diese Illusion hat den Verfasser noch nicht zu einer literarischen Täuschung verführt, so auffallend und für uns unklar die Form und Haltung des Werkes sein mag. Der Verf. lebte augenscheinlich in einer Zeit, wo man noch nicht nöthig hatte, eine schriftstellerische Fiction anzuwenden, um für die Behauptung, gewisse Lehren seien als apostolische, resp. als durch die zwölf Apostel vermittelte anzusehen, Glauben zu finden. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts hätte sich eine Schrift wie die unsrige unter dem Titel *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. δώδεκα ἀποστ.* nicht mehr in einer so völlig ungedeckten Form, d. h. nicht mehr ohne eine literarische Fiction, hervorwagen können. Mindestens hätte sie für eine Seltsamkeit gegolten und wäre ohne jede Wirkung geblieben. Umgekehrt konnte es aber nicht aus-



bleiben, dass, wo man den Inhalt der Schrift billigte, man sie nun um ihrer Form und Aufschrift willen zur „apostolischen“ Literatur rechnete. Aber noch ein anderes Moment im Titel bezeugt seine Ursprünglichkeit und das hohe Alter der Schrift, welcher er vorgesetzt ist. Der Terminus „*διδασχῆ*“ ist hier ausschliesslich im Sinne des Inbegriffs der Sittengebote und der Ordnungen gefasst; in der ganzen Schrift ist auf dogmatische Lehren direct keine Rücksicht genommen. Für diesen Gebrauch des Wortes lässt sich aber nicht einmal aus den im N. T. befassten Schriften ein sicherer Beleg beibringen; denn auf Act. 2, 42 darf man sich wenigstens nicht ohne Bedenken berufen, obgleich der ganze Satz: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδασχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς* eine schöne Parallele zu dem Argumentum unserer Schrift bietet (noch weniger ist Act. 13, 12: *ἐκπληττόμενος ἐπὶ τῇ διδασχῇ τοῦ κυρίου* herbeizuziehen; wohl aber darf man auf I Cor. 14, 6 verweisen: *ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδασχῇ*, s. 14, 26). Dagegen zeigen Stellen wie Tit. 1, 9, II Joh. 9. 10, dass man „*διδασχῆ*“ bereits im Sinne der dogmatischen Lehren genommen hat, und dieser Gebrauch wird seit dem gnostischen Kampf der ständige, soweit nicht unsere Schrift selbst für die Zukunft den Sprachgebrauch bestimmt hat. Eine wirkliche Parallele zu dem in unserer Schrift vorliegenden Gebrauch von „*διδασχῆ*“ findet sich aber in der Urliteratur im Barnabasbrief; s. 16, 9: *ὁ λόγος θεοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλησις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδασχῆς*. Hier ergiebt der Context, dass die *ἐντ. τ. διδ.* lediglich moralische Gebote sind; s. dazu 18, 1, wo die Mittheilung einer neuen Gnosis, eben der auf die Sitte sich beziehenden, als *διδασχῆ* bezeichnet und mit den Worten fortgefahren wird: *Ὅδοι δύο εἶναι διδασχῆς*. Ferner ist Justin., Apol. I, 14 zu vergleichen. Hier wird die Mittheilung der wichtigsten christlichen Sittenregeln eingeleitet durch den Satz, dass dies die *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ* seien, welche von allen Christen gelernt und gelehrt würden.

Ist somit der Titel „*Αἰδ. κυρ. διὰ τ. δωδ. ἀπ.*“ für uralt und ursprünglich zu halten, so auch die Schlussworte desselben „*τοῖς ἐθνεσιν*“. Diese sind jedoch nicht mit Bryennios zu paraphrasiren: „*τοῖς ἐξ ἐθνῶν προσιοῦσι καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον*“; denn die Schrift richtet sich durch-

weg an vollbürtige Christen und giebt in allen Theilen Ermahnungen, die nur für solche eine Bedeutung haben. Somit kann *ἐθνη* hier nur denselben Sinn haben wie Rom. 11, 13; Gal. 2, 12. 14. Eph. 3, 1 und an anderen Stellen. Der Epheserbrief beweist, dass dieser Sprachgebrauch nicht lediglich paulinisch im strengen Sinn des Wortes ist; aber, wie er verhältnissmässig sehr bald untergegangen ist, indem die Auffassung von den Christen als *genus tertium* an seine Stelle rückte, die Paulus und der Epheserbrief selbst vorbereitet haben (Praedic. Petri bei Clem. Alex. Strom. VI, 5, 41; Aristidis apolog.; Hadr. ep. ad Servian. bei Vopisc., Saturnin. 8; Tertull. Scorp. 10; ad nation. I, 8. 20. Clem. Alex. Strom. III, 10, 69. 70; V, 14, 98; VI, 5, 42; Pseudocyp. de pascha comp. 17; in der berühmten Interpolation des Josephus-textes ist vom *φῶλον τῶν Χριστιανῶν* die Rede; ebenso sagt Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 5: *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος*; Origenes polemisiert gegen die Auffassung, dass die Christen eine besondere „gens“ seien II p. 655 F) —, so ist der Gebrauch dieses Terminus ein Beweis eines verhältnissmässig hohen Alters. (S. die interessante Parallelstelle Testam. Beniam. 11, wo es von Paulus heisst, dass er die Menschen aus Israel herausreissen und der *συναγωγῇ τῶν ἐθνῶν* zuführen werde. Eben dort ist auch von *συναγωγὰς ἐθνῶν* die Rede). Für die Erklärung, welche Bryennios vorgeschlagen hat, darf man sich weder auf c. 7, 1 der *Αἰδαχή*, noch auf das Zeugniß des Athanasius über den kirchlichen Gebrauch der *Αἰδαχή* berufen. Auf jene Stelle nicht, weil wenn auch die Worte „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ den Sinn haben, welchen ihnen Br. giebt, doch die Aufforderung hier sich nicht an die Katechumenen, sondern an die Gemeinde, an die vollbürtigen Christen, richtet; auf Athanasius nicht, weil der Gebrauch, den man im 3. und 4. Jahrhundert in Alexandrien von der *Αἰδαχή* beim Katechumenenunterricht gemacht hat, nicht für die Bestimmung der ursprünglichen Absicht der Schrift entscheidend sein kann. Allerdings beruft sich Athanasius für den von ihm empfohlenen Gebrauch auf die Bestimmungen der „Väter“; ebenso ist es, namentlich nach dem für die *Αἰδαχή* überhaupt sehr wichtigen Capitel Clem. Alex. Paedag. III, 12 gewiss, dass die Katechumenen in ältester Zeit zunächst vornehmlich in den Stücken und — in Alexandrien — auch sogar nach demselben Schema unterrichtet wurden, welches die *Αἰδαχή* bietet; endlich lässt sich

nach der wahrscheinlichsten Interpretation von c. 7, 1 unserer Schrift annehmen, dass auch ihr Verfasser für die zu Taufenden einen Unterricht nach Massgabe von c. 1—5, d. h. einen Unterricht in der Moral verlangt hat; allein so gewiss der Hirte des Hermas nicht von seinem Verfasser für den Katechumenenunterricht niedergeschrieben worden ist — obgleich er im 3. Jahrh. für denselben nach dem Zeugniß des Athanasius ebenfalls benutzt wurde —, so gewiss auch nicht unsere Schrift. Dass einige Abschnitte aus ihr, ebenso wie aus dem Hirten, schon frühe für den Katechumenenunterricht verwendet worden sind, ist ebenso verständlich wie die andere Thatsache, dass sie nebst dem Hirten schliesslich nur für die unterste Stufe der Unterweisung im Christenthum in Betracht gekommen ist. In dieser ihrer Geschichte spiegelt sich eben nur die Geschichte der Veränderungen der christlichen Interessen. Aber die Erklärung des „*τοῖς ἔθνεσιν*“, wie sie Br. gegeben, ist nicht nur falsch<sup>3)</sup>, sondern sie bedroht auch aufs stärkste die Integrität der *Αδαχή* in ihrer uns überlieferten Gestalt. Deutet man nämlich jene Worte als „Katechumenen“, so lässt sich die Aufschrift mindestens nicht mehr auf c. 7—16 beziehen. Dies hat auch Br. eingesehen und ist daher sorglos zu der Behauptung (Prolegg. p. γ') fortgeschritten, die ganze Überschrift „*Αδ. κρη. διὰ τ. ἀποστ.*“ bezöge sich nur auf die 6 ersten Capitel. Wäre dem so, so wäre es um die Integrität der *Αδαχή*, wie sie handschriftlich vorliegt, geschehen.

Allein lässt sich denn der Titel wirklich ohne Schwierigkeit auf die ganze Schrift beziehen? Auf den ersten Blick ist das nicht deutlich. Sieht man aber näher zu, so schwinden alle Bedenken. Auch die cc. 7—16 geben sich nämlich durchweg als Ausführungen von Herrnsprüchen, auf welche nicht selten geradezu verwiesen wird. Ferner: auch Barnabas geht bei seiner Beschreibung des Lebensweges (c. 19) auf Sociales und Cultisches ein, und endlich: es ist eben das Charakteristische der nachapostolischen Zeit, dass schon damals gewisse, freilich noch sehr einfache Kirchenregeln mit den christlichen Sittenregeln (im strengen Sinn) aufs engste

3) Dass in unserer Schrift an der einzigen Stelle (I, 3), wo *ἔθνη* vorkommt, das Wort einfach Heiden (nicht Christen aus den Heiden) bezeichnet, kann natürlich nicht ins Gewicht fallen, da wir auch bei Paulus in einem und demselben Brief das Wort in beiden Bedeutungen verwendet finden.

verbunden waren und bei der Natur der christlichen Gemeinschaft, die eine ἀδελφότης und zugleich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ war, auch verbunden sein mussten.

Nach dem allen erweist sich die Aufschrift „*Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*“ als alt und ursprünglich. Die Schrift ist wirklich, wie ihr Titel besagt, eine für Heidenchristen bestimmte Darlegung der von Christus stammenden, den Christen als der ἐκκλησία gegebenen Lehren für das gesammte Gebiet des christlich-kirchlichen Lebens, wie sie nach Meinung des Verfassers die zwölf Apostel verkündet und übermittelt haben<sup>4)</sup>. Die Form und der Umfang der Adresse ist einzigartig, sofern sie sich an alle Christen, aber mit der Einschränkung: aus den Heiden, richtet. Der Brief des Jacobus, des Judas und der 2. Petrusbrief lassen sich zum Vergleich nicht heranziehen; denn sie haben eine streng katholische Adresse (an Judenchristen ist allerdings auch in diesen Briefen nicht mehr gedacht). Der Barnabasbrief — den Hebräerbrief lasse ich bei Seite — kommt aber auch hier unserer Schrift am nächsten; denn die *υἱοὶ καὶ θυγατέρες*, die sein Verf. anredet, sind vielleicht doch, trotz mancher entgegenstehender Beobachtungen, die Gesammtheit der Heidenchristen, und das Jüdische steht dem Verf. der *Διδαχὴ* ebenso fern wie dem Verf. jenes Briefs. Nur im 8. Cap. kommt er auf die Juden zu sprechen, und da bezeichnet er sie einfach (so zweimal) als *ὑποκριταί* und warnt die Christen, nicht an denselben Tagen zu fasten und zu beten wie jene. Unser Tractat stammt also aus einem Kreise, in welchem die Auseinandersetzung mit der Synagoge auf das schroffste geendigt hatte, in welchem man ferner jede Gemeinschaft mit den Juden — auch nur in Formen — perhorrescirte, aber auch zu perhorresciren noch Grund hatte, und mithin auf „jüdische Christen“ keine Rücksicht nahm. Das ist für Zeit und Ort des Ursprungs der *Διδαχὴ* von Wichtigkeit.

Es erübrigt aber nun noch, nachdem die Authentie der Überschrift festgestellt ist, zu erklären, wie es in der Tradition zu der Verkürzung derselben gekommen ist. Nimmt man auch

4) Const. App. I, Praef. kann geradezu als erklärende Paraphrase gelten: *Οἱ ἀπόστολοι . . . πᾶσι τοῖς ἐξ ἔθνων πιστεύουσιν . . . ἀκούσατε διδασκαλίαν . . . ἐκ προστάγματος τοῦ σωτῆρος, ὁμοσπολῶς ταῖς ἐνδόξοις φθογγαῖς αὐτοῦ.*

nur Eusebius, Athanasius, die Stichometrie und Pseudocyprian hier als selbständige Zeugen, so ist doch offenbar, dass die Schrift in der Kirche den Titel *Διδαχὴ (-αι) τῶν ἀποστόλων* geführt hat. Der Wegfall des „*δῶδεκα*“, welches übrigens auch noch in der ersten Aufschrift im Cod. erhalten ist, ist nicht auffallend; denn seitdem das Wort „*ἀπόστολοι*“ gar nicht oder doch nur noch höchst selten in dem weiteren Sinn gebraucht wurde, erschien die Zahlangabe überflüssig. Aber auch die Verkürzung „*Διδ. κνρ. διὰ τ. ἀπ.*“ zu „*Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*“ ist nicht auffallend. Ebenso ist später aus dem vollen Titel: *Διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*“ der verkürzte „*Διαταγαὶ Κλήμεντος*“ (resp. ein ähnlicher) geworden, von anderen Fällen zu schweigen. Die Verkürzung, die auch in die Handschriften gedrungen sein muss, war nicht ohne Folgen. Denn die vom Verf. selbst nicht gewollte Deutung war nun noch näher gelegt, dass sich das Buch in dieser seiner Form apostolischen Ursprung beilegen wolle. Diese Deutung wurde aber für die Väter des 3. und 4. Jahrhunderts dadurch unterstützt, dass sie in der *φράσις* des Buches Übereinstimmungen mit dem *ἀποστολικὸν ἥθος* erkennen mussten und sich überhaupt ein literarisches Unternehmen unter dem Titel „*Διδαχὴ ἀποστόλων*“ nur als ein wirklich apostolisches oder als eine beabsichtigte, wenn auch entschuldbare Fiction zu denken vermochten. An ersteres haben Eusebius und Athanasius nicht mehr glauben mögen, und so sind die Zusätze „*λεγόμενα*“ „*καλονόμενῃ*“ zum Titel entstanden, die nicht eigentlich einem Missverständnisse vorbeugen, sondern ausdrücken sollen, dass der Titel kein sachgemässer ist. Dabei können beide Väter den vollen und ursprünglichen Titel des Buches wohl gekannt haben; aber sie interpretirten eben auch ihn nach der Voraussetzung, dass das Buch als „von den Aposteln abgefasst“ gelten wolle.

Nach dem bisher Ausgeführten erledigt sich die Hypothese Bryennios', dass das Buch wahrscheinlich von einem Judenchristen an Judenchristen geschrieben sei. Sie ist aber, was die Empfänger betrifft, bereits durch die Worte „*τοῖς ἔθνεσιν*“ in der Adresse ausgeschlossen, und ich begreife nicht, wie Br. (p. 8<sup>o</sup> not. 3) dieselben hat übersehen können. Versteht man auch unter den *ἐθνῶν* die Katechumenen, so können doch schlechterdings nur Katechumenen aus den Heiden gemeint sein. Die



positiven Gründe aber, welche Br. für seine Hypothese angeführt hat, nämlich die Formel „*πρὸς καὶ ἡμᾶς*“ c. IV, 1, die Anordnung über Speisen c. VI, die Bezeichnung der Propheten als Hohepriester c. XIII, 3 und die Gebote der Erstlingsopfer c. XIII, können weder die Annahme einer judenchristlichen Adresse noch eines judenchristlichen Verfassers stützen, sondern zeigen nur, dass das A. T. für den Verf. der *Διδαχὴ* in ähnlicher Weise von Bedeutung gewesen ist, wie für den römischen Clemens (ep. I, 40 sq.). Was aber speciell die Anordnung über Speisen betrifft, so zeigt gerade die Kürze der Anordnung und der Zusammenhang, in welchem dieselbe steht, dass der Verf. an jüdische Speisegesetze nicht gedacht hat, sondern sich vielmehr über die Verpflichtung resp. Nicht-Verpflichtung zu einer streng asketischen Speiseauswahl aussprechen wollte.

Der Zweck der Schrift ist durch ihre Aufschrift, ihre Form und ihre Haltung unzweideutig bezeichnet. Sie will ein kurzer Leitfaden sein für die Christen, nach welchem sie ihr gesamtes Leben einrichten sollen. Achtet man genau auf die Anlage und Ausführung der Schrift, so leuchtet ein, wie der Verf. Alles darauf angelegt hat, in übersichtlicher, leicht fasslicher und leicht behaltlicher Form die wichtigsten Regeln für das christliche Leben, die *διδάγματα τοῦ κυρίου*, zusammenzustellen. Sein ganzes Unternehmen bezeugt, dass er zu einer Zeit schrieb, in welcher es noch keinen NTlichen Kanon gegeben hat, ja man kann cum grano salis behaupten, diese Schrift sollte einen ganzen NTlichen Kanon ersetzen, d. h. sie sollte die Dienste leisten, welche man zu der Zeit, als der Verf. schrieb, allein von einer „neuen“ Schrift neben dem A. T. für die Kirche erwartete. Die Schrift ist aber zugleich ein kostbarer Commentar zu den ältesten Zeugnissen, die wir für das Leben, den Interessenkreis und die Ordnungen der heidenchristlichen Gemeinden in vorkatholischer Zeit besitzen. Im Pliniusbrief wird uns erzählt: „hanc fuisse summam erroris (Christianorum), quod essent soliti stato die ... convenire carmenque Christo quasi deo dicere ..., seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent“. Die christlichen Gemeinden der ältesten Zeit waren vornehmlich, oder wollten es doch sein, ein Bund zu einem in Weltentsagung

heiligen Leben. Allerdings lag diesem Bunde der feste Glaube an den einen allmächtigen Gott, der Alles geschaffen, und an Christus quasi deus zu Grunde, sowie die Gewissheit der *κλήσις* und der *ἐλπίς*; auch hat von Anfang an die Beschäftigung mit dem alten Testament und die Vertiefung in die Erscheinung des Erlösers den Betrieb einer christlichen Gnosis (*γνώσις τῶν δικαιωμάτων, γνώσις τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ*) hervorgerufen; aber als die eigentliche *διδασχὴ τοῦ κυρίου*, als die *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ* galten neben dem schlichten Bekenntniß zu dem Vater und dem Sohne, über welches man bei der Unterweisung der Einfältigen nicht hinausging — also neben dem *κήρυγμα*, wie es z. B. in dem römischen Symbol seinen Ausdruck gefunden —, lediglich die Sittengebote Christi. Das lehrt der Barnabasbrief gerade durch seine Unterscheidung von *γνώσις* (*σοφία*) und *διδασχὴ* (man beachte besonders die präzise Unterscheidung von vier Stücken im Christenthum Barnab. 16, 9: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλήσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδασχῆς*), das lehrt der Jacobusbrief und der Hirte des Hermas mit seinen Mandaten (s. auch die schöne Schilderung einer vollkommenen Christengemeinde I Clem. 1. 2), das lehrt die älteste christliche Predigt, die wir besitzen (der sog. 2. Clemensbrief), die fast ausschliesslich darauf ausgeht, die strengen Forderungen der christlichen Sittlichkeit einzuschärfen, das lehrt endlich unzweideutig auch Justin. Er bezeugt in seiner Apologie auf das klarste, dass Gegenstand des christlichen Unterrichts — die *μαθήματα* und *διδάγματα*, welche alle Christen kennen — 1) die kurze Unterweisung über den Vater des Alls, über den Sohn und den Geist gewesen ist (Apol. I, 6: *παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόρως παραδιδόντες* s. I, 10 etc.), sodann aber 2) die ausführliche Darlegung der Gebote Christi für ein heiliges Leben in Weltentsagung (Apol. I, 14—17: *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ — ἃ δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν* s. auch I, 10 init.). Über das Verhältniss aber dieser beiden Theile als Unterrichtsgegenstand (von der Unterweisung in der evangel. Geschichte sehe ich ab) belehrt eine Vergleichung von Barnab., II Clemens, Hermas und Justin (auch I Clem. 1. 2) unwidersprechlich. So vollkommen sie sich nämlich decken, sobald sie die Sittengebote des Christenthums darlegen und einschärfen, so sehr gehen sie auseinander

in den dogmatisch-gnostischen Ausführungen (I Clem. 1, 2: ἡ τελεία καὶ ἀσφαλὴς γνῶσις. — ἡ δοθεῖσα γνῶσις. — ἡ σοφία), sobald sie über das blosse Bekenntniss zu dem einen Gott, den Schöpfer des Alls, und zu dem Sohne Gottes hinausschreiten (man vgl. Barnab. c. 1—17, namentlich 5 sq., mit II Clem. 1. 9, mit den philosophisch-theologischen Ausführungen Justin's in der 1. Apologie und mit Hermas, Simil. V) <sup>5)</sup>. Hieraus ergibt sich, dass die theoretische Unterweisung in den Gemeinden der Urzeit nur eine ganz geringe gewesen sein kann, dass sie sich auf den Monotheismus, das Bekenntniss zu Christus, dem Erlöser, die Hoffnung des baldigen Weltendes und der Auferstehung beschränkt hat, dass aber aller Nachdruck auf die Einschärfung der christlichen Sittlichkeit in ihrer ganzen Breite und Tiefe gelegt worden ist. Nicht in didaktisch-katechetischen Ausführungen, sondern in cultischen und hymnischen Formeln (und in den Ausführungen einiger weniger christlicher Philosophen) ist die Grundlage zu der späteren „Christologie“ gelegt worden <sup>6)</sup>. Selbst aus den wenigen Worten des wundervollen Berichtes des Plinius, dieses glänzenden Probestücks der Beobachtungsgabe eines römischen Richters, leuchtet noch diese Thatsache hervor. Sie ist auch aus dem 2. Clemensbriefe deutlich, wenn man das erste und zweite Capitel in ihrer Haltung mit den folgenden (bis zum Schlusse) vergleicht; und sie steht in voller Klarheit da, wenn man aus der Apologie und dem Dialog des Justin sowie aus dem Briefe des Barnabas alles das ausscheidet, was beide Schriftsteller selbst, sei es nun als besondere Gnosis für die Geförderten, sei es als Belehrung über die christliche διδασχὴ für Heiden, Juden und denkende Christen, bezeichnen <sup>7)</sup>. Erst der Kampf mit dem Gnosticismus, der freilich nicht „zufällig“ eingetreten ist, hat die Gemeinden dazu veranlasst, eine dogmatische Lehre in den Vordergrund zu schieben und sich zu theologischen Schulen zu verengen. Man kann nicht sagen, dass die Gnostiker selbst in höherem Masse als die Anderen die Rich-

5) Von den Übereinstimmungen, die zwischen Justin und Barnabas in Bezug auf die Deutung des A. T.'s bestehen — sie werden übrigens durch grosse Verschiedenheiten aufgewogen — kann hier abgesehen werden.

6) Die lehrreichste directe Angabe, die wir darüber besitzen, steht Euseb. h. e. V, 28, 4. 5.

7) Bei dem Hirten bedarf es in dieser Hinsicht keines Wortes.

tung des Christenthums auf das Leben preisgegeben haben; nein, dieser Kampf ist nur der naturgemässen allmählichen Verweltlichung des Christenthums zu Statten gekommen und hat sie beschleunigt. Hatte man nicht mehr das heilige evangelische und apostolische Leben, so hatte man doch die apostolische Lehre, und da man Alles daran setzen musste, um sie im Kampfe zu behaupten, so konnte die Schätzung nicht ausbleiben, dass das der Kern des Christenthums sein müsse, zu dessen Vertheidigung so viel Anstrengung nöthig sei. Diese Auffassung hatte in der grossen Krisis des Kampfes ein gewisses inneres Recht und sie empfahl sich zugleich der immer fortschreitenden Laxheit auf sittlichem Gebiet. Schon Irenäus versteht unter dem *χαρακτήρ διδασκαλείου* regelmässig die dogmatisch-philosophischen Lehren, und dabei ist es geblieben. Nicht mehr sind die *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου* die *διδασχὴ κατ' ἐξοχήν*. Zwar sind sie in der katholischen Theorie niemals an die zweite Stelle gerückt; aber das Verhängnissvolle war, dass man Mittel in der dogmatischen Lehre suchte und fand, um die Nichtbeobachtung jener zu compensiren.

Dies ist aber nun die hohe Bedeutung der neu entdeckten *Διδαχῆ*, dass sie uns das bestätigt, in so zu sagen officieller Form vorführt und im hellsten Lichte zeigt, was bisher lediglich durch eine vergleichende Abstraction aus I Clemens, Barnabas, II Clemens, Hermas und Justin festzustellen war.

In breitester Ausführung stellt sie zunächst die Sittengebote des Evangeliums dar und giebt c. VII, 1 die ausdrückliche Anweisung, dass erst getauft werden solle, nachdem alle diese Lehren in ihrem ganzen Umfange gelehrt und eingeschräfft worden sind (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσαστε*). Von einer dogmatischen Unterweisung, von einer Belehrung auf Grundlage eines Symbols oder dergl. ist zunächst nicht die Rede. Ja es scheint auf den ersten Blick so, als hätte das Dogmatische überhaupt keine Stelle. Aber so ist es nicht; es ist vielmehr in der *Διδαχῆ* ebendort geboten, wo wir es nach Plinius, den apostolischen Vätern, Justin und Euseb. V, 28, 5 suchen müssen: im Cultus. Die an c. I—VI sich anschliessenden Verordnungen über die Taufe, das Gebet und das Abendmahl enthalten in präciser Kürze alle die Stücke, die hier in Betracht

kommen (c. VII—X), und nun heisst es erst zusammenfassend in c. XI, 1: *ὁς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημμένα δεξασθε αὐτόν*. Hiervon muss man Anlass nehmen, den ersten Haupttheil der *Ιδιαχή* mit c. X fin. zu schliessen; denn es ist sicher, dass der Verfasser die Ausführungen c. VII—X mit zu der Lehre gerechnet hat. In diesem Abschnitt aber steht das Bekenntniss zu dem Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes (VII, 1); hier findet sich das Vater Unser (VIII, 2); hier wird in den Gebeten gelehrt, dass Gott der allmächtige Herr sei, der alle Dinge um seines Namens willen geschaffen hat, der den Menschen Speise und Trank giebt (X, 3), und dass er der heilige Vater sei, der seinem Namen in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht hat (X, 2). In den Gebeten wird bezeugt, dass Jesus der Knecht Gottes sei (IX, 2. 3. X, 2), der vom Vater uns den Glauben und die Erkenntniss und das unsterbliche Leben offenbart hat (IX, 3. X, 2). In den Gebeten kommt der Zusammenhang Christi und seiner Gläubigen mit David und mit den ATlichen Verheissungen zum Ausdruck (IX, 2; X, 6). In den Gebeten endlich wird der geheiligten, über die Welt verbreiteten Kirche gedacht mit der Bitte, dass sie in das ihr bereitete Reich Gottes eingeführt werden möge (IX, 4; X, 5). Das Alles ist nach dem Verfasser (XI, 1) im weiteren Sinne auch Lehre; aber es wird nicht in schulmässiger Form mitgetheilt, wie die Sittengebote, sondern es wird in und aus dem Cultus der Gemeinde gelernt. Und dasselbe ist schliesslich mit der eschatologischen Hoffnung der Fall; auch sie wird nicht schulmässig auseinandergesetzt, sondern in den Gebeten (X, 6) und den „Ermahnungen“ (XVI) bezeugt und auseinandergelegt.

Je mehr man sich in den Zusammenhang der *Ιδιαχή* vertieft, desto deutlicher gewahrt man, dass ihr Verf. in seinem Sinne wirklich Alles erschöpft hat, was in einen kurzen evangelisch-apostolischen Leitfaden für das christliche Leben des Einzelnen (im täglichen Verkehr und in der Gemeinde) hinein gehört<sup>8</sup>). Man wird dieser Schrift das Zeugniss, dass sie eine

8) Um so bedeutungsvoller wird uns das Schweigen des Verfassers sein müssen; es ist in der That an vielen wichtigen Punkten ebenso lehrreich als sein Reden.



ganz vorzügliche ist, nicht versagen können. Das wird der nächste Paragraph im Einzelnen näher begründen.

Noch eine allgemeine historische Erwägung sei aber hier verstattet: lagen die Dinge im 2. Jahrhundert in den meisten Gemeinden so, dass eine schulmässige Unterweisung nur in Bezug auf die Sittengebote gegeben, das Dogmatische aber der Bezeugung im Cultus überlassen wurde, so begreift es sich von hier aus sehr leicht, welche Schwierigkeit anfangs den Gemeinden die Auseinandersetzung mit „gnostischen“ Lehren gemacht haben muss, und dass man bald zur Aufstellung einer künstlichen Lehrtradition seine Zuflucht zu nehmen gezwungen war.

### § 3. Die Disposition und der Inhalt der Schrift.

Die Gliederung des Stoffes in der Didache ist eine so logische und strenge, dass von ihr aus das beste Argument für die Integrität des uns überlieferten Textes in allen seinen Theilen und bis in das Detail hinein gewonnen werden kann. Ferner aber hat der Verf. in solcher Vollständigkeit den Stoff, der ihm gegeben war, zur Darstellung gebracht, dass er mit seinen Anordnungen den Kreis der Pflichten und Tugenden, wie derselbe in den ältesten Christengemeinden gültig war, allem Anscheine nach wirklich ausgemessen hat. Durch beides hat er seiner Schrift eine hohe Selbständigkeit und Originalität gegeben, die sie in Ansehung des Stoffes an und für sich nicht haben konnte, ja auf welche sie als *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἐβ' ἀποστόλων* ausdrücklich selbst verzichtet hat. Die Schrift zeichnet sich, wie oben bereits hervorgehoben, durch strenge Disposition, knappe Ausführung und Reichhaltigkeit vor allen urchristlichen Schriften aus und entspricht vollständig dem Zwecke, für welchen sie geschrieben ist, nämlich in der Form eines kurzen Leitfadens die sittlichen Gebote des Evangeliums, sowohl im Verkehre mit den Menschen überhaupt als im Verkehre mit den Brüdern, die entscheidenden kirchlichen Handlungen mit den zugehörigen, das Bekenntniss der Gemeinde enthaltenden Gebeten und die wichtigsten Regeln für das Gemeindeleben zusammenzufassen<sup>1)</sup>.

1) Dass die beiden Theile, in welche die Schrift zerfällt, zusammengehören, dafür besitzen wir an den Bearbeitungen im 7. Buch der apost.

Neue Funde auf dem Gebiete der ältesten Geschichte des Christenthums geben uns in der Regel mehr neue Räthsel auf, als sie alte lösen. Ich erinnere an die Philosophumena und das Diatessaron Tatian's. Es liegt das an der Lückenhaftigkeit des uns überlieferten Quellenmaterials. Stehen doch noch grosse Gruppen desselben, wie die johanneischen Schriften, die Ignatiusbriefe und manches Andere fast für sich allein, nur durch dünne Fäden mit anderen Überlieferungen verbunden. Um so erfreulicher ist es, dass wir in der nun publicirten *Αιδαχή* eine Quelle erhalten haben, die nicht neue Trümmerstücke zu den alten fügt, sondern die sich formell und materiell aufs engste an den Ausschnitt der Überlieferung anfügt, der für uns der hellste und zugleich der wichtigste ist, nämlich an die Erkenntnisse, welche wir aus dem 1. und 2. Clemensbrief, dem Barnabasbrief, dem Hirten und Justin für die Zustände der ältesten Gemeinden gewonnen haben. In erfreulichster Weise bestätigt die *Αιδαχή* diese Erkenntnisse, vertieft sie, führt sie weiter, ja schliesst sie an einigen Punkten geradezu ab. In diesem Sinne darf man sagen: eine Schrift wie die *Αιδαχή* war es vor allem, deren wir bedurften; denn wichtiger war es, dass irgendwo sich unser Wissen abrundete, als dass wir durch neue Räthsel zu neuen Hypothesen aufgerufen wurden.

Ich gebe im Folgenden zunächst eine Übersicht über den Inhalt der Schrift, an welche sich Erläuterungen anschliessen sollen.

*Αιδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

**I. Theil: Die Gebote der christlichen Sittlichkeit und die entscheidenden kirchlichen Handlungen, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren c. I—X.**

- A) Die Gebote der christlichen Sittlichkeit oder die beiden Wege des Lebens und des Todes c. I—VI.
- 1) Der Weg des Lebens I, 2—IV.

---

Constitutionen und in der ap. KO. Zeugnisse aus der Mitte des 4. Jahrhunderts. Aber vor allem entscheiden die inneren Gründe. In dieser Hinsicht wird die folgende Ausführung hoffentlich den Beweis liefern. Wichtig ist — um einen einzelnen Punkt hervorzuheben —, dass auch im 2. Theil der Barnabasbrief benutzt ist.

a) Die Gottes- und Nächstenliebe als die Summa der christlichen Sittlichkeit I, 2.

b) Die Ausführung dieser Summa I, 3—IV.

α) Das erste Mandatum, welches sich aus der Gottesliebe ergibt (1. positiv: Feindesliebe, 2. negativ: Weltentsagung in dem Verzicht auf das Recht und in der Übung vollkommener Freigebigkeit) I, 3—6.

β) Das zweite Mandatum, welches sich aus der Nächstenliebe ergibt II—IV.

α) Die Gebote, wie sie im Verkehr mit allen Menschen gültig sind II—III.

1) Die Verbote aller groben Sünden und die Hauptregel im Verkehr mit den Menschen II.

2) Die Verbote aller feinen Sünden und die feineren Sittenregeln im Verkehr mit den Menschen III.

β) Die besonderen Gebote für das sittliche Verhalten des Christen innerhalb der Gemeinschaft der Brüder IV.

2) Der Weg des Todes V.

3) Beschluss: Schlussermahnung und Hinweis auf die christliche Vollkommenheit und die Concessionen VI.

B) Die entscheidenden kirchlichen Handlungen und Gebete c. VII—X.

1) Die Taufhandlung und die Taufformel VII.

2) Das Fasten und das vorgeschriebene tägliche Gebet VII.

3) Die eucharistischen Gebete VIII—X.

## II. Theil: Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben c. XI—XV.

A) Bestimmungen über das Verhalten in Bezug auf die zureisenden Lehrer des göttlichen Worts und die wandernden Brüder c. XI—XIII.

1) Allgemeine Bestimmung betreffs der Aufnahme solcher, die die rechte Lehre verkündigen, und Zurückweisung der Falschen Lehrenden XI, 1. 2.

- 2) Genauere Bestimmung betreffs reisender Apostel, Propheten und Brüder. XI, 3—XII, 2.
  - a) Bestimmung in Bezug auf die Dauer der gastlichen Aufnahme der Apostel und Angabe von Kennzeichen ihrer Vertrauenswürdigkeit XI, 4—6.
  - b) Bestimmung über das rechte Verhalten zu den Propheten und Angabe der Merkmale falscher Propheten XI, 7—12.
  - c) Bestimmung betreffs der Aufnahme reisender Brüder XII, 1. 2.
- 3) Bestimmung betreffs solcher Brüder, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XII, 3—5.
- 4) Bestimmung betreffs der Propheten und Lehrer, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XIII.
- B) Bestimmungen über Ordnungen innerhalb der Einzelgemeinde c. XIV—XV.
  - 1) Über die sonntägliche Feier der Eucharistie und ihre vornehmste Bedingung XIV.
  - 2) Über die ständigen Beamten der Einzelgemeinde und die Pflicht, sie zu ehren XV, 1—2.
  - 3) Über die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung und der Wahrung des Friedens in der Gemeinde XV, 3.
  - 4) Zusammengefasst: alles, was man thut, soll nach der Norm des Evangeliums geregelt werden XV, 4.

**III. Schlussermahnung** zur Wachsamkeit, zur innern Bereitschaft und zu häufigen erbaulichen Zusammenkünften unter Hinweis auf die Schrecken der Endzeit, die Erscheinung des Antichrists, die Auferstehung der Gläubigen und die Wiederkunft Christi c. XVI.

Auf den ersten Blick ist nicht völlig klar, wie die Schrift, die merkwürdiger Weise jeder Einleitung entbehrt, zu disponiren ist. Bryennios hat das 6. Capitel noch zum ersten Theile gerechnet; aber er scheint sich selbst widerlegt zu haben; denn S. 57', wo er eine Übersicht über die Disposition der Schrift gegeben hat, hat er den Inhalt von VI, 3 ganz ausfallen lassen.

Er hat ihn ohne Zweifel zu dem c. I—V Ausgeführten in keine rechte Verbindung zu setzen gewusst (doch s. S. 5a', wo das Richtige angedeutet ist). In der That scheint der Satz (VI, 3): *Περὶ δὲ τῆς βρώσεως κτλ.* bereits einen neuen Abschnitt zu eröffnen; er enthält eine specielle kirchliche Vorschrift und ist auch seiner Form nach eben so gebildet, wie das folgende: *Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος* (VII, 1), *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* (IX, 1), *περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων* (XI, 3) u. s. w.

Allein drei Erwägungen führen mit Sicherheit darauf, dass das ganze VI. Capitel noch enge zu c. I—V gehört. Erstens nämlich lassen sich die Worte „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ in VII, 1 (*Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίζατε ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίζατε*) nur dann auf die in c. I sq. gegebenen Lehren zurückbeziehen, wenn erst mit VII, 1 ein neuer Abschnitt beginnt. Auch dann ist freilich noch die Beziehung wegen der zwischenstehenden Bemerkungen nicht ganz leicht; aber immerhin sehr wohl erträglich, da eben c. I—VI die Lehre von den beiden Wegen enthält. Im anderen Falle, wenn bereits die Anordnung über Speisen den ersten Abschnitt des zweiten Theils im Sinne des Verfassers bilden sollte, sind die Worte „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ gar nicht mehr zu verstehen, und man ist dann geradezu dazu gezwungen, eine Lücke im Text zwischen c. VI und VII anzunehmen. Die Annahme einer solchen Lücke ist aber sehr verhängnissvoll; denn man würde in diesem Falle genöthigt sein, zu vermuthen, dass eine specielle Unterweisung über die fides, resp. über das Symbol, ausgefallen sei, auf welche sich eben die Worte „*ταῦτα π. προειπ.*“ zurückbezögen<sup>1a)</sup>. Nun aber ist es, so wie uns der Text der *Διδαχὴ* überliefert ist, eine ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeiten, dass sie nichts von einem Symbole oder einer dogmatischen Unterweisung der Täuflinge enthält. Diese Eigenthümlichkeit wäre also in dem Momente ausgemerzt oder doch aufs stärkste bedroht, sobald man den zweiten Theil schon mit VI, 3 beginnen lässt. Zweitens: Cap. VII ff. hat, wie die obige Übersicht lehrt,

1a) Dagegen spricht aber die Bearbeitung unserer Schrift im 7. Buch der Constitutionen, die da (c. 20—22) unwidersprechlich lehrt, dass zwischen c. 6 und 7 der *Διδαχὴ* nichts ausgefallen ist.



und die Ausführung, die unten folgen soll, noch näher nachweisen wird, eine vortreffliche Disposition; dieselbe wird aber verwirrt, wenn man mit VI, 3 den neuen Abschnitt beginnen lässt. Zur Noth könnte ja allerdings eine Anordnung über Speisen den Anordnungen über Taufe, Fasten, Gebet und Eucharistie vorangehen; aber schon das ist kaum erträglich. Noch stärker aber entscheidet wider diese Zusammenordnung die verschiedene Form, in welcher die Gebote hier gegeben sind. Bei der Taufe und der Eucharistie heisst es einfach: *οὕτω βαπτίζετε — οὕτω εὐχαριστήσατε*; bei Fasten und Gebet recurriert der Verf. auf das Evangelium. Es handelt sich in allen diesen Fällen um evangelische Grundordnungen; dagegen das Gebot in VI, 3 hat die Form: „*Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάσταςον*“, und dann erst wird das absolute Verbot des Götzenopferfleisches als eine Ausnahme vermerkt. Das führt uns auf das dritte Argument: die Form und der Inhalt des Satzes VI, 3 schliessen sich genau an die des Satzes VI, 2b (*εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνη τοῦτο ποιεῖ*) an; dieser hängt aufs engste mit 2a (*εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ*) zusammen; 2a aber enthält eine Begründung für VI, 1; der Satz VI, 1 gehört sicher zu c. I—V. Damit ist der Zusammenhang des ganzen 6. Capitels mit den fünf ersten sichergestellt, und es fragt sich nur noch, ob derselbe auch innerlich begründet ist. Eine Paraphrase des 6. Capitels wird dies am besten erweisen. Der Verf. sagt am Schlusse seiner Darlegung der beiden Wege: „Lass dich durch Niemanden von dieser Lehre abbringen; denn Jeder, der wider dieselbe lehrt, lehrt wider Gottes Gebot; bestrebe dich vielmehr, um ein vollkommener Christ zu sein, die christliche Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Doch umfasst dieselbe auch solche Gebote, die zu erfüllen nicht alle Christen im Stande sind; hier gilt es, dass ein Jeder nach seinem Vermögen sich anstrengt. Das ganze Gebiet der Speiseauswahl ist ein solches, auf welchem Jeder nur nach dem Masse seiner Kräfte Enthaltung üben soll; ausgenommen ist allein der Genuss des Götzenopferfleisches, der allen Christen streng untersagt ist“.

Was der Verfasser will, ist klar genug. Er führt die Unterscheidung von vollkommener und von unvollkommener, aber ausreichender christlicher Sittlichkeit ein, die wir von Hermas und

vom Verf. des 2. Clemensbriefes her kennen <sup>1)</sup>. Dieser Unterscheidung liegt zunächst der Gedanke zu Grunde, dass jeder Christ zur höchsten Sittlichkeit verpflichtet ist, aber zu der ihm, gemäss seinem Vermögen, höchsten. Das Moment der Freiheit, welches hier anerkannt wird, wird aber dadurch — und so ist es sehr frühe schon gewesen — mit einem Schatten behaftet, dass nur der absoluten Sittlichkeit das Prädicat der Vollkommenheit gegeben wird, d. h. bei der Schätzung wird das Moment der Freiheit, resp. der individuellen Sittlichkeit, wieder eliminirt. Damit gestand man im Princip die rigoristische These der sog. Enkratiten zu, glaubte aber daneben den christlichen Charakter solcher Gemeindeglieder, welche das ganze Joch Christi nicht zu tragen vermochten, doch anerkennen zu dürfen. Immerhin waren anfangs die Punkte nicht zahlreich, in denen man das „ὄν δύνασθαι βαστάσαι“ nachsah. Es war vornehmlich die Frage nach dem gänzlichen Verzicht auf den geschlechtlichen Verkehr und die andere nach der Enthaltung von allem Überflüssigen bei der Nahrung, insbesondere von dem Fleischgenuss. Was die erstere betrifft, so sagt selbst Barnabas 19, 8: ὅσον δύνασθαι ἀγνεύσεις. Hiernach darf man vielleicht vermuthen, dass auch der Verf. der *Αἰδαχή* unter dem ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου ganz wesentlich oder allein an die gänzliche Enthaltung von dem geschlechtlichen Verkehr gedacht hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als er c. XI, 11 — nach der richtigen Erklärung dieser Stelle (s. dort) — ausdrücklich vor solchen Propheten warnt, welche die gänzliche Enthaltung vom ehelichen Umgang allen Christen gebieten. Er bezeichnet dann aber zweitens ausdrücklich die Frage nach der Auswahl der Speisen als eine, in welcher die Selbstgesetzgebung des Individuums nach dem Masse seines Vermögens ihr Recht hat.

Hieraus ergibt sich, dass der Standpunkt des Verfassers, wie er ihn in praxi einnimmt, nicht der rigoristische ist, wenn er auch in thesi die Schätzung der Enkratiten theilt. Auch ihm umfasst der ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου (die christliche Vollkommenheit) die völlige geschlechtliche Reinheit und das Gebot, sich in der Nahrung mit dem schlechterdings Nothwendigen zu begnügen. Aber er will aus diesen Forderungen keine articuli stantis et

1) S. die Noten zu c. VI, 2. 3.

cadentis ecclesiae machen, hält es vielmehr für seine Pflicht, am Schluss seiner Ausführung über die beiden Wege auf den Spielraum hinzuweisen, der dem Einzelnen in diesen Beziehungen gewährt ist. Dass ein specielles Verbot — Verbot des Götzenopferfleisches — in diesem Zusammenhang vorkommt, ist nicht auffallend; denn der Verfasser wollte angeben, an welchem Punkte die gestattete Freiheit hier ihre Grenze hat. Dass der Verf. bei allem Festhalten an der urchristlichen Strenge kein Rigorist gewesen ist, tritt übrigens auch an einigen anderen Stellen seines Buches klar hervor.

Hiernach kann wohl kein Zweifel sein, dass wir den Anfang eines neuen Abschnitts der Schrift in c. VII, 1 zu sehen haben. Aber beginnt mit VII, 1 wirklich ein neuer Haupttheil, und ist hier daher der Hauptabschnitt in der Schrift zu machen? Auf den ersten Blick scheint es so. Das „ταῦτα πάντα προειπόντες“ fasst das in c. I—VI Gesagte zusammen, und somit ist das jedenfalls zweifellos, dass jetzt die Ausführung über die beiden Wege, über die christliche Sittlichkeit also, abgeschlossen ist. Allein andererseits schliesst sich c. VII, 1 der Form nach enge an VI, 3 an und ferner: erst c. XI, 1 deutet der Verf. das Ende eines Hauptabschnittes an. Hier lesen wir die Worte: „Ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημμένα, δέξασθε αὐτόν.“ Die gesperrt gedruckten Worte dürfen auf alles bisher Gesagte (c. I—X) zurückbezogen werden. C. VII—X enthalten aber in der That eine διδασχὴ im strengen Sinn des Worts, sofern sie das Bekenntniss und die Gebete, welche die Gemeinden brauchen sollen, vorschreiben. Also im Sinne des Verfassers gehören c. I—X zusammen und dann wiederum c. XI—XV; denn in diesen Capiteln ist ein Haupteinschnitt nicht zu finden. Man würde also seiner Absicht nicht gerecht werden, wenn man seine Schrift so eintheilen wollte, dass man c. I—VI als die Vorschriften der christlichen Sittlichkeit, c. VII—XV etwa als die „Kirchenordnung“ bezeichnete. Vielmehr hat man zu unterscheiden 1) die Gebote, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren, d. h. die Lehren im engeren Sinn des Wortes bilden (I—X), 2) Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben (XI—XV). Gerade das ist sehr lehrreich, dass der Verf. das, was wir heute das „Dogmatische“ nennen, in Form von Bekenntnissen und Gebeten an-

geschlossen an kirchliche Handlungen) mit den Sittenvorschriften zusammengefasst und als die „Lehren“ erörtert hat. C. VII, 1 beginnt also nur ein neuer Abschnitt in dem ersten Haupttheil.

Der erste Abschnitt des ersten Theils der Schrift  
c. I—VI.

Die Haupteintheilung ist ohne Weiteres deutlich. C. I, 2—IV schildert den Weg des Lebens, c. V den Weg des Todes, und c. VI ist, wie wir oben sahen, ein Anhang zum Ganzen, der zur christlichen „Vollkommenheit“ ermahnt, aber die enkratitischen Folgerungen ausschliesst.

Es erheben sich in Bezug auf den Weg des Lebens mehrere Fragen. Erstlich, ist c. I, 2 Thema für die Schilderung des Lebensweges in seinem ganzen Umfang bis c. IV oder nur für den Inhalt von c. I? ferner, wenn der Verf. c. II, 1 mit den Worten anhebt: *Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*, ist dann alles folgende bis zum Schluss von c. IV — der Verf. selbst bezeichnet in diesem Abschnitte keine Grenzen — als dieses zweite Gebot aufzufassen oder nicht? endlich, wo ist das erste Gebot zu suchen, da doch der Verf. selbst keine bestimmte Satzgruppe ausdrücklich als erstes Gebot bezeichnet hat? Diese drei Fragen hängen enge zusammen und können daher in einer Ausführung beantwortet werden.

Die Worte „*πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν . . . δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν πάντα δὲ ὅσα ἐν θελήσει μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποιεῖ*“ (I, 2) müssen als Thema des ganzen Lebensweges aufgefasst werden; denn in c. I folgt keine Ausführung des Schlusssatzes, vielmehr enthält c. I nur positive Gebote. Dagegen enthalten c. II und III zum grössten Theil Gebote, die als Ausführungen des Satzes „*πάντα ὅσα κτλ.*“ anzusehen sind. Nun ist aber streng darauf zu achten, dass der Verfasser ausdrücklich (*πρῶτον — δεύτερον*) sein Thema nicht dreitheilig, sondern zweitheilig angekündigt hat. Der Weg des Lebens besteht erstens in der Gottesliebe, zweitens in der Nächstenliebe, in welcher letzteren das Verbot „*πάντα ὅσα κτλ.*“ eingeschlossen ist. Wenn nun der Verfasser I, 3 fortfährt: „*Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη*“, so kündigt er damit also eine zweitheilige Ausführung an, nämlich 1) der Gottesliebe, 2) der Nächstenliebe. Den Einschnitt in diese zweitheilige Ausführung — und zwar eben nur einen Einschnitt — hat er selbst mar-

kirt II, 1: „δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς“. Hiernach hätte er, genau genommen, nach den Worten: „Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη“ (I, 3) fortfahren müssen: „πρώτη μὲν ἐντολὴ“ oder ähnlich. Er scheint es aber unterlassen zu haben, da sich das folgende eben naturgemäss als erstes Mandatum darstellt<sup>2)</sup>. Alles, was in c. II—IV enthalten ist, lässt sich nun auch in der That ohne Schwierigkeit als Ausführung des Gebotes: „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν· πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλῃ μὴ ποιεῖς“ fassen; ja man muss sagen, dass in den Ausführungen c. II—IV sowohl die negativen als die positiven Elemente, die in jenem Gebote liegen, gleichmässig und vollständig zum Ausdruck gekommen sind<sup>3)</sup>.

Aber wo ist die Ausführung über die Gottesliebe? enthält denn nicht auch I, 3—6 vielmehr Anweisungen zur Nächstenliebe? und doch muss in diesen Versen nach der Auffassung des Verfassers eine Darlegung in Bezug auf die Liebe zu Gott enthalten sein!

Nun, die Verse I, 3—6 geben drei — im Sinne des Verfassers, der v. 3 von v. 4—6 durch das eingeschobene „ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν“ getrennt hat — zwei Gebote, 1) das Gebot der Feindesliebe, 2a) das Gebot der Weltentsagung in der Entäusserung aller persönlichen Rechte, 2b) das Gebot der Weltentsagung in der vollkommenen Freigebigkeit. Der Verf. hat unmissverständlich das Gebot der Gottesliebe in ein positives und in ein negatives zerlegt. Jenes lautet: „Liebe deine Feinde“, dieses: „enthalte Dich von den fleischlichen und weltlichen Begierden“. (Über die LA *κοσμικῶν* s. die Note z. d. St.). Das ist eben das Charakteristische der urchristlichen Auf-

2) Doch lässt sich auch vermuthen, dass der Verf. wirklich geschrieben hat: „Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη· πρώτη μὲν ἐντολὴ τῆς διδαχῆς“, und dass durch ein leicht erklärliches Versehen des Abschreibers der zweite Satz ausgefallen ist.

3) Bryennios hat sich S. 10 n. 1 um die Klarstellung der Disposition der *Διδαχὴ* bemüht, gelangt aber schliesslich zu der ganz falschen Auffassung, die erste *ἐντολὴ* (c. I, 3—6) umfasse die Gebote „Thut das Gute“, die zweite (c. II f.) „Fliehet das Böse“. In diese kahlen Kategorien lassen sich aber die Anordnungen des Verfassers nicht einschliessen. Bryennios hat auch unterlassen zu bemerken, ob er nur das 2. Capitel oder auch c. 3 und 4 zur zweiten *ἐντολὴ* rechnet.



fassung, dass diese zwei (drei) Gebote nicht unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt, sondern vielmehr als die Entfaltung der Gottesliebe aufgefasst sind. Selbst Bryennios kann S. 5 not. 4 nicht umhin zuzugestehen, dass in I, 3 sq. Ausführungen über die Gottesliebe im Sinne des Verfassers enthalten sein müssen; aber er ist rathlos, wo dieselben zu suchen sind, und hat daher I, 3—6 doch wieder unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt. Dem griechischen Bischof ist eben, was wohl verständlich ist, die urchristliche Motivirung jener hohen Gebote nicht mehr deutlich, obgleich er als morgenländischer Christ immerhin noch mehr Verständniss für dieselbe haben könnte als ein abendländischer. Indem unser Verfasser die Gebote der Feindesliebe u. s. w. unter den Gesichtspunkt der Gottesliebe gestellt hat, ist er nicht anders verfahren als der Verf. des 2. Clemensbriefes, als Hermas und Justin; ja man darf kühnlich behaupten, er hat einfach die vulgäre altchristliche Auffassung darüber wiedergegeben. Jene drei Gebote nämlich haben das Gemeinsame, dass sie über die Gebote der natürlichen Sittlichkeit hinausgehen. Sie verlangen eine Weltentsagung, die gar nicht mehr durch den Gesichtspunkt des Dienstes am Nächsten motivirt werden kann und auch meines Wissens in alter Zeit niemals, oder doch nur beiläufig, so motivirt worden ist. Man lese die 10 ersten Capitel des 2. Clemensbriefes oder Herm. Sim. I, und man wird finden, dass die hohen Gebote christlicher Sittlichkeit entweder aus dem einfachen Gedanken, dass Niemand zwei Herren dienen könne, oder aus dem anderen, dass die gegenwärtige Welt und die zukünftige Feinde seien, oder aus dem dritten, dass wir als ἀντιποιθία für die zugesicherte Gabe des ewigen Lebens zur Weltflucht verpflichtet sind, abgeleitet werden. Mag man nun diese Gesichtspunkte auch für verschiedene halten, jedenfalls fehlt ihnen allen die Rücksicht auf den Nächsten, und sie haben andererseits alle das gemeinsam, dass sie aus der directen Abzweckung auf Gott entsprungen sind. Selbst bei Justin, der doch seinen Adressaten gegenüber Grund hatte, den weltlichen Nutzen der christlichen Sittlichkeit zu betonen, schlägt immer wieder der Gedanke durch, dass die höchste Sittlichkeit kein anderes Motiv kennt, als dem vollkommenen Gott nachzuleben und sich der Herrschaft der Dämonen zu entziehen (s. z. B. I, 14). Gerade diese letzte Wen-

dung aber — sie ist nur die Kehrseite der Gottes-„Liebe“ — ist auch dem Verfasser der *Λιδαχή* bekannt. Das Verbot des Genusses des Götzenopferfleisches wird einfach durch den Hinweis begründet (VI, 3): *λατρεία ἐστὶ θεῶν νεκρῶν*. Dazu kommt, was nicht zu übersehen ist: das Wort „τέλειος“ kommt in der ganzen Schrift 1) im Zusammenhang der Ausführungen I, 3—6, 2) dort vor, wo der Verfasser an die äussersten, nicht einmal mehr Allen pflichtmässigen Spitzen des Gesetzes Christi denkt (VI, 2). Weiter aber braucht der Verfasser das Verbum *τελειοῦν* 1) in c. X, 5, wo er ebenfalls von einem *τελειοῦν ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ* redet und 2) in c. XVI, 2, wo das *τελειοῦσθαι* als die Pflicht des Christen *ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ* eingeschränkt wird. Dagegen fehlt der Begriff vollständig in c. II—IV, und das ist nicht zufällig.

Hiernach kann kein Zweifel sein, dass wir in I, 3—6 die Ausführung über das Gebot der Gottesliebe zu erkennen haben. Der Kirchenhistoriker darf sich an dieser Stelle wohl eine kleine Digression verstatten. In der Feindesliebe, in dem Verzicht auf persönliche Rechte, in der schrankenlosen Freigebigkeit d. h. mit einem Worte in der Weltentsagung hat das Urchristenthum, aus welchem sich die katholische Kirche entwickelt hat, die directe und wesentliche Bethätigung der Gottesliebe erkannt; sonst noch in dem Gebet. Die gnostische und neuplatonische Methode eines contemplativen Aufstrebens zu Gott (des amor intellectualis) wurde Niemandem zugemuthet; am wenigsten galt sie als Ersatz jener regelmässigen Bethätigung. Der Enthusiasmus der alten Christen kannte viele und unbeschreibliche Formen des directen Einwirkens Gottes auf den Menschen und wiederum der Verbindung des Menschen mit Gott; aber jede derselben galt als eine individuelle Begnadigung und stand auf einem ganz anderen Blatte als die Gottesliebe, die in stets gleicher Art und Weise allen Christen zugemuthet wurde und von allen freudig geleistet werden sollte. Erst als man vernünftig, berechnend und sittlich träger geworden war, lebte man sich in die Mystik des amor intellectualis ein und deckte mit derselben nicht selten den Verzicht auf die Erfüllung der evangelischen Gebote. In derselben Zeit, in der man die dogmatische Lehre so zuzurichten begann, dass sie in den Stand gesetzt wurde, den sittlichen Ausfall im Leben der Christen zu

decken, begann man auch zu demselben Zweck die Mystik einzuführen. Doch es muss hier gesagt werden, dass der Katholicismus die ursprünglichen Forderungen und Güter nie ganz vergessen hat; erst einem Zweige des Protestantismus ist es in der Geschichte vorbehalten geblieben, bei vollkommener Weltförmigkeit auf Grund der „reinen“ Lehre und der mystischen Stimmung für sich das Prädicat des wahrhaft „Evangelischen“ decidirt in Anspruch zu nehmen. Die Praxis des Einzelnen dahingestellt — geschichtlich und theoretisch betrachtet kann man nicht anders urtheilen, als dass dieser Standpunkt durch den denkbar grössten Abstand von dem Urchristenthume getrennt ist, einen Abstand, den man auch nicht durch Berufung auf paulinische Briefe verkleinern kann.

C. I, 3—6 also enthält die Ausführung über das Gebot der Gottesliebe und c. II—IV legt den Inhalt des Gebotes: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, πάντα δὲ ὅσα ἐν θελήσει μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει — auseinander. In der That ordnet sich alles in c. II—IV Enthaltene diesem Gebote unter, so dass die Aufschrift II, 1: δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς wirklich all das Folgende bis zum Schluss des 4. Capitels deckt. Augenscheinlich aber hat der Verf. den reichen Stoff hier nach dem Schema a<sup>1</sup>, a<sup>2</sup>; b logisch scharf getheilt, d. h. er fasst (c. II u. III) die Gebote zusammen, die dem Christen in seinem Verkehre mit allen Menschen gelten, sodann in c. IV die besonderen Gebote für den Christen in seiner Stellung innerhalb der christlichen Gemeinde. Die erste Gruppe aber ist wiederum in zwei Hälften geschieden nach dem Gesichtspunkt, dass zuerst die groben Sünden genannt werden, die zu fliehen sind (II), sodann die feinen (III, s. III, 1: Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ).

Diese schöne Disposition entspricht doch nicht mehr ganz jener consequenten Vorstellung, wie wir sie z. B. noch aus Hermas erschliessen können. Die reinliche Scheidung zwischen den Geboten der Gottesliebe und denen der Nächstenliebe ist gewiss schon eine, wie unser Evangelientext an manchen Stellen zeigt, freilich uralte Modification, welche den Einfluss der Bedingungen, unter denen die christlichen Gemeinden in der Welt standen, verräth. Die Nächstenliebe als selbständiges Motiv schlägt nicht einmal bei Justin deutlich durch. Aber wir werden überhaupt,

wenn wir die Formulirung der Gebote in der *Λιταρχή* näher ins Auge fassen, hie und da charakteristischen Erweichungen der Forderungen und der Begründungen begegnen, wie solche uns ja bereits in c. VI, 2. 3 entgegengetreten sind (s. oben).

Was zunächst die zwei (drei) aus der Gottesliebe gefolgerten Gebote betrifft (I, 3—6), so sind dieselben nach Inhalt und Form der evangelischen Überlieferung entnommen. Um so mehr fällt es auf, dass jedes von ihnen einen Zusatz von dem Verfasser erhalten hat. Zu dem Gebot der Feindesliebe bemerkt der Verfasser, dass, wer die Hasser liebt, keinen Feind mehr haben wird (I, 3). Das Gebot des Verzichtes auf das Recht wird durch den befremdenden Gedanken begründet, man könne es ja doch nicht durchsetzen (I, 4: *ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασται*). Dem Gebote der vollkommenen Freigebigkeit endlich fügt der Verf. die dasselbe nahezu aufhebende Einschränkung hinzu: „Schwitzen möge das Almosen in Deinen Händen, bis Du erkennst wem Du giebst“ (I, 6)<sup>4</sup>). Alle diese drei Zusätze haben das Gemeinsame, dass sie von der in den Geboten selbst liegenden Begründung, resp. von der Gottesliebe, als Motiv absehen und ein neues, secundäres Motiv einführen. Das ist bei Nr. 1 ganz besonders deutlich; an I Pet. 3, 13 ist schwerlich zu denken. Näher liegt I Pet. 2, 15; aber dort handelt es sich nicht um *μισοῦντες*, sondern um *ἄφρονες*<sup>5</sup>). Der neue Gedanke in Nr. 2 ist in Form einer Begründung des Gebotes gegeben. Man könnte nun meinen, dass der Verfasser hier lediglich die factischen Verhältnisse, unter denen die Christen als rechtlose Bürger im Staate standen, berücksichtigt, also an die factische Weltentfremdung erinnert, in der sich dieselben befinden. Allein die thatsächliche Weltentfremdung wird hier als Grund für den Verzicht auf das Recht eingeführt, und damit ist unzweifelhaft der hohe ursprüng-

4) Der Satz ist als Schriftwort eingeführt; aber aus welcher Schrift er stammt, ist unbekannt.

5) Der Verf. stellt freilich das „keinen Feind mehr haben“ bloss als Erfolg der Feindesliebe hin; aber die ausdrückliche Erwähnung dieses Erfolges soll doch wohl mehr als die blossе Constatirung einer Thatsache bedeuten. Sehr anders heisst es Mt. 5, 16: *λαμπάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἵνα προσθῇ τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*.

liche Gedanke verweltlicht<sup>6)</sup>. Der Zusatz hat denselben Charakter wie der zu v. 3, nur mit dem Unterschiede, dass dort auf einen erfreulichen thatsächlichen Erfolg, hier auf eine traurige Nothwendigkeit hingewiesen wird. Was aber drittens den Zusatz zum Gebot der Freigebigkeit anlangt, so ist es schon charakteristisch (s. die Note), dass der Verf. hier aus seiner Vorlage, dem Hirten, die unzweideutigen Worte: *μὴ διατάζων τίνι ὅως ἢ τίνι μὴ ὅως*, weggelassen hat. Damit hat er bezeugt, dass er die Forderung „*παντὶ δίδον*“ doch nicht mehr in dem strengsten Sinne hat gelten lassen wollen, und so einigermassen die Einschränkung vorbereitet, die freilich mehr eine Modificirung des Gebotes ist, welches überhaupt keine Einschränkung verträgt. Es wäre interessant zu wissen, woher der Verf. das Wort: „Schwitzen möge u. s. w.“ genommen hat. Aber für die richtige Beurtheilung seiner Meinung ist die Quelle zu kennen schliesslich gleichgültig. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass die hohen Gebote der übernatürlichen Sittlichkeit von dem Verf. bereits in etwas abgestumpft worden sind. Die vollständige Erfüllung derselben rechnete er wahrscheinlich schon zu dem „*βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου*“ (VI, 2), zu der „*τελειότης*“ (I, 4), die nicht allen, solange die Endzeit noch nicht hereingebrochen ist, zugemuthet werden kann.

Was die erste Hälfte des zweiten Gebotes betrifft, die Nächstenliebe in ihrer Bethätigung gegenüber allen Menschen, so beginnt der Verf. mit einer Reihe von Verboten. Er fasst zunächst 10 Verbote grober Sünden zusammen nach der sog. Zweiten Tafel des Dekalogs (II, 2): Mord, Ehebruch, Päderastie, Hurerei, Diebstahl, Zauberei, Giftmischerei, Fruchtabtreibung, Kindsmord, böses Gelüsten nach dem Gut des Nächsten. Hierauf folgt ein Katalog der Zungensünden (II, 3—5). Es ist bemerkenswerth, dass das Schwören überhaupt verboten wird. Tertullian erklärt (Apolog. 32): „*Sed et iuramus, sicut non per*

---

6) Ich habe (s. die Note z. d. St.) eine Zeit lang an die Möglichkeit einer Interpolation gedacht, solange ich den Satz in seiner Isolirung erwog. Indessen bin ich durch Beachtung des Contextes v. 3 und 6 von diesem Verdachte zurückgekommen, zumal da es nicht sicher ist, dass Johannes Klim. bei der in der Note angeführten Stelle die *Ἰδαρχή* vor Augen gehabt hat.



genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis“. Allein so gänzlich freigegeben war auch zu seiner Zeit das Schwören noch nicht. Es ist ja bekannt, dass Tertullian im Apologeticum sich hie und da auf die laxen Praxis in den Gemeinden beruft, die er selbst eigentlich nicht billigt. Justin dagegen wiederholt Apol. I, 16 noch die strenge Forderung des Evangeliums wie unser Verfasser. Auf den Katalog der Zungenünden folgen (II, 6) Anweisungen über die Vermeidung von Sünden im Verkehr des Tages, in Handel und Wandel, und daran reiht sich abschliessend die Generalanweisung (II, 7): „Du sollst keinen Menschen hassen, sondern sollst die Einen ermahnen, für die Anderen beten, die Dritten mehr als Deine Seele lieben“. Die Unterscheidung der drei Klassen ist hinreichend deutlich.

Der Verfasser geht nun zu den feineren Sünden und den specielleren Geboten der Nächstenliebe über. Es ist charakteristisch, wie er dabei auch seinen Ton ändert. Fünfmal wiederholt er die Anrede „*Τέκνον μου*“. Indem er die geheimsten Regungen des Herzens unter die Controle des Evangeliums stellt, spricht er selbst zu Herzen. Dabei nimmt er den Ton der ATlichen Spruchrede an. Die Verse III, 2—6 sind völlig gleichartig gebaut und prägen sich dem Gedächtniss dadurch leicht ein. Verboten werden Zorn, böse Lust, abergläubisches Treiben, Lüge, Murren. Sie werden untersagt mit dem Hinweis darauf, dass aus ihnen Mord, Hurerei und Ehebruch, Götzendienst, Diebstahl, Blasphemie — also die groben Sünden — entstehen. Dabei werden jedesmal in einem zweiten beigeordneten Satze die verwandten Untugenden gestellt: zum Zorn die Streitsucht, zur bösen Lust die gemeinen Worte u. s. w., zum Murren aber sehr bezeichnend die Frechheit. Nach Anweisung der Bergpredigt ist hier aus den Geboten der sog. 2. Tafel gleichsam ein neuer Dekalog (5 × 2 Gebote) entwickelt. Dass der Verf. die Bergpredigt im Sinne hat, zeigt v. 7. Die Idololatrie folgt auf den Ehebruch, ganz wie Herm. Mand. IV, 1, 9 (*οὐ μόνον μοιχεύεισθαι, ἐὰν τις τὴν σάρκα αὐτοῦ μίανῃ, ἀλλὰ καὶ ὃς ἐν ταῖς ὁμοιωμάται ποιῇ τοῖς ἔθνεσιν, μοιχᾶται*) und sonst. Es ist übrigens sehr bemerkenswerth, dass der ganzen Ausführung c. I—III der Dekalog in evangelischer Auslegung zu Grunde liegt. Bedenkt man, dass diese Ausführungen nach VII, 1 jedem

Täufling eingeschärft werden sollen, so werden hiernach die jetzt gültigen Vorstellungen vom Nichtgebrauch des Dekalogs in der altkirchlichen Unterweisung zu modificiren sein; s. auch Clem. Paedag. III, 12. Zugleich erhalten wir historischen Aufschluss, wie die Makarismen Unterrichtsstoff in der Kirche geworden sind. Nun geht der Verf. (III, 7—10) zu den positiven Geboten, die dem Christen in seinem Verkehr mit dem Nächsten gestellt sind, über. Voran steht das Gebot: „Sei sanftmüthig“; dann die anderen der Langmuth, der Barmherzigkeit, der Lauterkeit, der inneren Ruhe und der Güte. Der Verf. warnt noch besonders vor Hochmuth, Übermuth im Verkehr und vor näherem Umgang mit den Hochmüthigen<sup>7)</sup>. Das Entscheidendste giebt er zum Schluss (III, 10): dass man alle Widerfahrnisse im Leben als gute beurtheilen soll, da ohne Gottes Willen Nichts geschieht.

Alle Ermahnungen und Gebote in c. II und III zeigen, dass der Verf. zu Christen spricht, die mitten im Verkehr des Tages mit den Heiden stehen (s. I Cor. 5, 9—13). Auch für unseren Verfasser hat das „ἐπεὶ ὁφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεῖν“ den Werth einer argumentatio ad absurdum. Die Gemeinden, zu denen er redet, haben täglich die Unsittlichkeit der Welt vor Augen und müssen täglich Acht haben, dass sie sich nicht in ihre Laster verstricken. Es ist so, wie es Tertullian (Apol. 42), freilich nicht mit voller Redlichkeit, geschildert hat: „(Nos sumus) homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis . . . Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercatus proinde miscemur, artes, opera nostra publicamus usui vestro“<sup>8)</sup>. Auch für die Erkenntniss dieses Zustandes ist die *Διδασχὴ* von Werth.

Der Verfasser geht nun zu der Nächstenliebe über, wie sich

7) Unter den „δίκαιοι καὶ ταπεινοί“ (III, 9) sind schwerlich die Christen zu verstehen.

8) Peinlich wird die Schilderung Tertullian's vornehmlich in den nun folgenden Ausführungen; doch hat er schon in dem oben Mitgetheilten mehr gesagt als er sagen durfte. S. übrigens auch Iren. IV, 30, 1. 2.

dieselbe in dem Verkehr der Christen mit den Brüdern zu bewähren hat. Höchst bezeichnend beginnt er da mit den Pflichten der Christen als Glieder der Gemeinde (IV, 1—4), indem er vier Verordnungen aufstellt. Die erste gilt der schuldigen Ehrerbietung gegen die Prediger des göttlichen Wortes, die zweite der Pflicht des täglichen Verkehrs mit den „Heiligen“, d. h. den Brüdern, die dritte der Pflicht der Friedfertigkeit und der Friedensstiftung in der Gemeinde, und die vierte dem gerechten Gericht in Gemeindeangelegenheiten. Mir ist aus der urchristlichen Literatur keine zweite Stelle bekannt, die in Bezug auf die Gemeindeverhältnisse durch das, was sie sagt und was sie nicht sagt, so lehrreich wäre, wie die hier vorliegende. Wir blicken in eine Gemeinde hinein, die sich noch als die Gemeinde der Heiligen weiss, in welcher noch ein täglicher Verkehr der Gemeindeglieder unter einander zum Zweck der Erbauung verlangt wird, und in welcher jeder Einzelne noch in diesem Sinne ein vollbürtiger Christ ist, dass die volle Verantwortung für die Einheit und den Frieden der Gemeinde auf ihm ruht, und er mitzuentcheiden hat in den Streitigkeiten der Gemeindeglieder. Es steht also noch so in der Gemeinde, wie es Paulus I Cor. 6 voraussetzt. Ein Presbytercollegium, vor dessen Forum die Streitigkeiten gebracht werden müssen, existirt noch nicht<sup>9)</sup>. Aber weiter, schon hier dürfen wir sagen: es existirt überhaupt noch kein „Amt“ im katholischen Sinne des Wortes. Um so bemerkenswerther ist es, dass allen Verordnungen die über die schuldige Ehrerbietung gegen den *λαλῶν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* voransteht, und sie wird aufs kräftigste eingeschärft<sup>10)</sup>: man soll seiner Nacht und Tag gedenken und man soll ihn ehren wie den Herrn. Wer dieser *λαλῶν* ist, ist nach c. XI sq. unzweifelhaft; es ist keine bestimmte Person in der Gemeinde, sondern es sind die wandernden Apostel, die durchreisenden oder sich in der Gemeinde niederlassenden Propheten und Lehrer,

9) S. auch zu c. XV, wo Presbyter nicht genannt sind. — Der Satz IV, 4 gehört eng mit IV, 3 zusammen. Das verbotene *ἀνιχνεύειν πότερον ἔσται ἢ οὐ*, kann sich nur auf Zweifel an dem göttlichen Endgericht, nicht auf Zweifel an der Gebetserhörung beziehen.

10) Eine besondere Bedeutung gewinnt noch c. IV, 1 durch die Vergleichung mit der parallelen Anordnung bei Barnabas, s. darüber die Note z. d. St. und § 4.

endlich die von der Gemeinde eingesetzten Episkopen und Diakonen. Sie alle sind *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und von ihnen allen gilt daher, dass man sie, wenn sie wirklich die lautere Lehre des Herrn verkündigen (XI, 1. 2), ehren soll wie den Herrn. Lediglich als Predigern kommt ihnen diese Ehre zu; kein anderer Gesichtspunkt wird sonst noch vom Verf. genannt. Aber die Voranstellung dieses Gebotes zeigt doch, wie sehr die damaligen Gemeinden besonderer Personen bedurften, die für ihre Erbauung sorgten. Das ist freilich von Anfang an so gewesen. Hier tritt diese Thatsache nur in wünschenswerther Reinheit an den Tag, eben weil ein über der Gemeinde stehendes Amt der Leitung noch gar nicht vorhanden ist.

An die Gruppe der Pflichten des Christen, für die Kräftigkeit, Einheitlichkeit u. s. w. des christlichen Gemeindelebens Sorge zu tragen, schliesst der Verf. eine zweite Gruppe von Pflichten (IV, 5—8), die sich auf die Bereitschaft des Christen beziehen, sein Vermögen im Hinblick auf Gott und im Dienste der Gemeinde zu verwalten. Nach der allgemeinen Warnung, nicht bereit zum Nehmen, aber zurückhaltend beim Geben zu sein, fordert der Verf. auf, den Ertrag der Handarbeit zu verwenden *εἰς λότρωσιν ἁμαρτιῶν* (v. 6), verweist auf Gott als den *καλὸς ἀνταποδότης τοῦ μισθοῦ* (v. 7) und verlangt ein Geben ohne Murren und die Willigkeit, den egoistischen Eigenthumsbegriff aufzugeben und den bedürftigen Nächsten als Mittheilhaber an dem Vermögen anzusehen (v. 8). Die Mahnung ist mit derselben Weisheit gegeben, die wir auch in anderen gleichzeitigen christlichen Schriften finden. Sie ist lange nicht so schroff gehalten wie in der Didasc. Petri<sup>11)</sup>, nicht einmal so streng wie manche Ermahnungen im Hermas. Der Verf. verlangt nicht, dass der Unterschied von Arm und Reich in der Gemeinde überhaupt aufgehoben werde (s. auch XIII, 4), sondern dass jedes wirkliche Bedürfniss gestillt werde (IV, 8: *οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμε-*

11) S. Hilgf., Nov. Test. extra can. IV p. 59: *Πλούσιός ἐστιν ἐκεῖνος ὁ πολλοὺς ἐλεῶν καὶ ὁ κατὰ θεοῦ μίμησιν ἐπιδοὺς ἐξ ὧν ἔχει. Θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. σύνετε δὴ, πλούσιοι, ὅτι διακονεῖν ὀφείλετε, λαβόντες πλεονα ὧν αὐτοὶ χρῆζετε. μάθετε ὅτι ἐτέροις λείπει τὰ ὑμῖν περισσεύοντα. ἀσχύνθητε κατέχοντες τὰ ἄλλότρια. μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ, καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης.*

von). Dass dies in vielen Gemeinden bis zu einem gewissen Grade damals wirklich geschehen ist, bezeugt Lucian.

Eine dritte Gruppe von Pflichten folgt nun (IV, 9—11), die sich auf das christliche Haus beziehen; sie entsprechen den im Epheser- und Colosserbrief genannten und bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Beachtenswerth ist aber, dass der Verf. voraussetzt (IV, 10), dass in einem christlichen Hause nur christliche Sklaven sich befinden. Das Gegentheil wird gewiss höchst selten stattgefunden haben. So wenig der Verf. übrigens die Kluft aufheben will, die zwischen Herren und Sklaven besteht, so kräftig hebt er hervor, dass beide vor Gott gleich seien, und Gottes Auswahl sich nicht nach dem Ansehen der Person richte.

Nun geht der Verf. zum Schluss über. Die Ermahnungen IV, 12. 13 fassen alle an den Christen gestellten Forderungen zusammen. Aber in dem Letzten, was der Verf. zu sagen hat (IV, 14), tritt der Gesichtspunkt, dass der Christ Glied einer heiligen Gemeinde sei, noch einmal hervor. Ein Jeder soll in der Ekklesia seine Sünden — also öffentlich — bekennen, und zwar soll nach XIV, 1 dies Sündenbekenntniss der Feier der Eucharistie vorangehen. Wir haben hier m. W. die älteste Kunde von einer öffentlichen<sup>12)</sup>, mit dem Gottesdienst verbundenen Exhomologese in der Kirche. Aber zu erschliessen war eine solche bereits aus Barn. 6, 16. An dieser Stelle nämlich (s. die Note in meiner Ausgabe) hat Barnabas das Psalmwort (22, 23): *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας* *ὑμνήσω σε* also umgestaltet: *ἐξομολογήσομαι σοι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου καὶ ψαλῶ σοι ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων*. „Cum auctor *ἐξομολογεῖσθαι* scripserit, concludendum, hanc vocem fuisse tum temporis iam in cultu ecclesiastico usurpatum“: so hatte ich geschrieben, und diese Hypothese bestätigt sich jetzt durch die *Αἰδοχή*. Für die älteste Geschichte des Cultus eine höchst wichtige Nachricht. — Mit der Ermahnung, nicht mit bösem Gewissen zum gemeinsamen Gebet zu treten, schliesst der Ver-

12) In den Ignatiusbriefen und im Polykarpbrief fehlt d. W. *ἐξομολογεῖσθαι* ganz; bei Clemens und Hermas ist es nicht selten. Irenäus anlangend s. die Note zu c. XIV, 1.



fasser dieses Gebot und damit die ganze Schilderung des Lebensweges ab.

Da in dieser Darstellung bereits auch das, was der Christ fliehen muss, ausreichend auseinandergesetzt war, so hat sich der Verf. begnügt, den Weg des Todes in einem mit wenig Sorgfalt abgefassten Katalog von Sünden zu schildern (c. V). Bemerkenswerth ist an demselben vornehmlich, in wie viel verschiedenen Wendungen die Unbarmherzigkeit hervorgehoben ist<sup>13</sup>). Über den Inhalt und den Zweck des VI. Capitels, welches als ein Anhang betrachtet werden kann, ist oben bereits gehandelt worden (S. 40 ff.).

### Der zweite Abschnitt des ersten Theils der Schrift c. VII—X.

Zur richtigen Beurtheilung dieses Abschnittes hat man darauf zu achten, dass der Verf. überall auf Herrnworte zurückgeht, und dass er den Inhalt der cc. VII—X (c. XI, 1) als Lehre bezeichnet. Der Nachdruck liegt also im Sinne des Verfassers nicht auf dem Ritus als solchem, sondern auf dem Worte, welches bei der Handlung gebraucht wird. Dies ist besonders deutlich bei der Eucharistie. Hier geht der Verf. auf den Ritus gar nicht ein, sondern schreibt lediglich die Gebete vor, die man brauchen soll. Der Charakter der h. Handlung als einer Mahlzeit scheint hier noch jede bindende rituelle Vorschrift überflüssig gemacht zu haben. Auch bei der Taufe aber giebt der Verf. eine Anordnung, die da zeigt, dass er kein ritualistischer Kleinmeister ist.

Mit der Taufe beginnt der Verfasser (c. VII). Vier Bestimmungen sind es, welche hier getroffen werden: 1) dass die Taufe nach vorhergegangenen Unterricht erfolgen soll, 2) dass sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes gespendet werden soll, 3) dass sie in der Regel in fließendem Wasser vorgenommen werde und 4) dass der Täufling und der Täufer vorher fasten sollen; dem ersteren soll eine bestimmte Fastendauer anbefohlen werden. Die Taufformel ist dem Verf. ohne Zweifel das wichtigste; er hat sie zweimal wie-

13) Das ganze Capitel ist fast durchweg Plagiat aus dem Barnabasbrief, s. § 4.

derholt; um so bemerkenswerther ist die Freiheit, die er giebt, in Bezug auf das Wasser. Fliessendes Wasser, kaltes stehendes Wasser, warmes Wasser, alles das ist gestattet, ja auch die blosser Begiessung des Kopfes mit Wasser ist unbedenklich, falls nur diese Form der Taufe möglich ist. Es ist erfreulich, dass dieser älteste Bericht über die Taufe, den wir besitzen, zeigt, dass die Bedenken über die Gültigkeit der Aspersionstaufer wahrscheinlich erst in einer späteren Zeit aufgekomen sind; sie sind ein Symptom jener Anschauung, die in dem pünktlichen Vollzug des Mystereums allein die Heilskraft verbürgt sah. Bemerkenswerth ist ferner, dass der Verf. nicht bestimmte Personen nennt, die mit dem Vollzug der Taufen betraut sind, und dass er noch eine solche Gemeinsamkeit aller Gemeindeglieder voraussetzt, dass er das Mitfasten derselben — als freie, nicht gebotene Handlung — vor jeder Taufe anrath.

Der Verfasser geht nun zu dem Fasten und dem Gebet über (c. VIII). Was er hier zu sagen hat, ist den Anordnungen des Herrn entnommen. Die entscheidende Lehre ist hier: „nicht wie die Heuchler“ d. h. nicht wie die Juden. Diesem Befehle des Herrn entnimmt der Verf. in Bezug auf das Fasten die einzige Anordnung, nicht an denselben Tagen wie die Juden zu fasten, sondern am Mittwoch und Freitag. Da er c. XIV den Sonntag ausdrücklich auszeichnet, so ergibt sich, dass die christliche Wocheneintheilung von dem Verf. bereits vorausgesetzt und als eine verpflichtende Anordnung aufgefasst worden ist. In Bezug auf das Gebet trifft der Verf. zwei Bestimmungen: 1) dass man das Herrngebet beten soll — er theilt es in extenso nach Mt. mit — und 2) dass man es dreimal täglich beten soll. Übersieht man das ganze Capitel, so kann man nicht zweifeln, dass, wie in c. VII die Taufformel (ὄντω βαπτίζατε), so hier das Herrngebet (ὄντω προσεύχεσθε) die Hauptsache ist.

Es folgt endlich die Eucharistie (ὄντως εὐχαριστήσατε) in c. IX und X. Ausser den drei Gebeten, die in extenso vorgeschrieben werden, giebt der Verf. nur zwei Anordnungen, nämlich 1) dass nach der Vorschrift des Herrn nur die Getauften die h. Speise geniessen dürfen (c. IX, 5), und 2) dass die „Propheten“ bei der Danksagung nicht an die mitgetheilten Gebete gebunden seien, sondern es ihnen zu gestatten sei, in freier Rede zu danken (X, 7). Die Gebete sind also wieder die Haupt-

sache; über Ort, Zeit und Bedingungen der h. Mahlzeit sagt der Verf. gar nichts. Darüber also gab es noch keine apostolische Herrnlehre<sup>14)</sup>. Wenn c. XIV, 1 anbefohlen wird, dass die Eucharistie am Herrntage gefeiert werden soll, so folgt daraus nicht, dass sie lediglich an diesem Tage statt zu finden hat. Was aber die angeordneten Gebete betrifft, so ist offenbar, dass der Verf. sie nicht selbst ersonnen hat, sondern dass sie ihm überliefert sind. Das liegt in der Natur der Sache — der Verf. will Compiler sein —; aber es lässt sich auch aus einigen Beobachtungen muthmassen. 1) In den Gebeten wird Jesus stets „παῖς θεοῦ“ genannt, dagegen der Verf. nennt ihn „κύριος“ (nach XVI, 4), 2) das Dankgebet für den Kelch geht dem für das Brod voran; aber der Verf. selbst sagt IX, 5 *φραγέτω, πίετω*, 3) der stürmische Ruf nach dem Ende, in welchen das dritte Gebet ausläuft (X, 6), ist nach Form und Inhalt verschieden von der von dem Verf. selbst componirten Schlussausführung c. XVI. Die Gebete dürfen demnach als überliefert und zugleich wohl als uralt gelten. Letzteres folgt vor allem auch aus der Beobachtung, dass das eschatologische Moment und die geistige Auffassung der Mahlzeit in ihnen so stark hervortritt. Jenes ist im 2. und 3. Gebet stark hervorgehoben — die einzige Allegorie, die in den Gebeten vorkommt, besagt, dass, wie das Brod aus vielen Körnern zusammengeführt ist, so auch die zerstreute Kirche in das Reich Gottes eingeführt werden möge —, diese ist ausgeprägt, wenn für das Leben und die Erkenntniss (IX, 3) oder für die Erkenntniss, den Glauben und die Unsterblichkeit (X, 2) gedankt wird. Wohl wird die Speise eine „geistige Nahrung“ genannt, und die Hinzufügung des „ewigen Lebens“ (X, 3) zeigt, dass die Gemeinde, die so betet, in der h. Mahlzeit bereits ein *γάμαζον ἀθανάσιας* erkannt hat, aber jede nähere Bestimmung (s. Justin's Ausführung) fehlt doch noch. Andererseits ist es merkwürdig, dass die Gebete den Anschluss an die Einsetzungsworte vermissen lassen. Nicht nur fehlt die Erwähnung des

14) Man muss sich daher auch hüten, aus den Gebeten einen Abendmahlsritus zu abstrahiren. Nur das steht fest, dass das grosse Dankgebet nach der Mahlzeit (X, 1: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*) gehalten wurde. Das ist freilich auffallend genug. Die regelmässige spätere Praxis, die schon Justin bezeugt, stellt das grosse Dankgebet voran.

Todes Christi ganz, sondern auch die Sündenvergebung ist nicht erwähnt; ob auf dieselbe in dem Dank für den „heiligen Weinstock Davids“ (IX, 2) angespielt ist, ist mindestens fraglich. Dieses völlige Zurücktreten des Todes Christi und der Sündenvergebung ist für den nachapostolischen oder besser für den nichtpaulinischen Ursprung der Gebete charakteristisch. Die Reinheit und schlichte Grösse, der strenge Stil und die hohe Anschauung, die in ihnen zum Ausdruck gekommen sind, sind bewunderungswürdig. Allein um dieser drei Gebete willen verdient die *Λιδαχή* einen Ehrenplatz unter den ältesten Urkunden des Christenthums. Die beiden ersten, kürzeren Gebete sind ganz gleichartig aufgebaut, nur klingt die *εὐχαριστία* des zweiten bereits in eine *εὐχή* aus: „*συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*“. Das grosse, dritte Gebet zerfällt in drei Theile und einen Beschluss. Jeder Theil ist durch eine andere Anrede an Gott eröffnet. Der erste, in welchem für die Gabe der Offenbarung und Erlösung gedankt wird, durch „*πάτερ ἅγιε*“; der zweite, in welchem Gott als der Schöpfer der Welt und als Geber aller guten Gaben gefeiert wird, durch „*δέσποτα παντοκράτορ*“; der dritte, in welchem um die Erlösung, die Vollendung und die Aufnahme der Kirche in das Reich Gottes gebetet wird, durch „*κύριε*“. In diesem grossartigen Gebet erkennen wir die Elemente der späteren Abendmahlsliturgie (*εὐχαριστία, αἶνος καὶ δόξα, εὐχή*). Vielleicht das kostbarste ist aber sein Schluss: das stürmische Verlangen nach dem Ende; hier versetzt sich die Gemeinde im Gebet in den Moment, da ihr Herr erscheint. Hier findet sich auch der Ruf: „Hosianna dem Gotte David's“, die Theologia Christi in einer Form, wie sie bisher nur unsicher zu erschliessen war. Neben dem „Hosianna“ liess man hier auch das „Maran atha“ und das „Amen“ zum Beweise, dass ein uraltes Stück vorliegt.

#### Der zweite Theil der Schrift c. XI—XV.

Dass mit c. XI, 1 der zweite Theil der *Λιδαχή* beginnt, ist oben gezeigt worden. Obgleich der Verfasser X, 7 die Propheten erwähnt hat, so geht er nicht sofort zu ihnen über, sondern schiebt XI, 1. 2 eine Satzgruppe dazwischen, die da zeigt, dass er einen Theil abgeschlossen hat — die Lehre im strengen Sinn des Worts — und nun zu etwas Anderem übergehen will.

Aber gehören c. XI—XV wirklich zusammen, und lässt sich auch in ihnen eine strenge Disposition nachweisen<sup>15)</sup>? Bei flüchtiger Überschau scheint dieser Abschnitt allerdings nicht gut disponirt zu sein; aber bei näherer Betrachtung ist eine treffliche Ordnung auch hier nicht zu verkennen. Zunächst treten zwei Hälften deutlich hervor. In c. XI—XIII handelt es sich lediglich um die Aufnahme wandernder Brüder, resp. solcher, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen; in c. XIV—XV giebt der Verf. ausschliesslich Anordnungen, die sich auf das Leben der Einzelgemeinde beziehen. Also kann darüber kein Zweifel sein, dass c. XI—XIII und wiederum c. XIV—XV zusammengehören. Aber auch innerhalb der beiden Abschnitte herrscht gute Ordnung. Nach einer allgemeinen Ausführung, dass nur solche Ankömmlinge in der Gemeinde aufgenommen werden sollen, welche die rechte Lehre bringen (XI, 1. 2), handelt der Verf. erst von den wandernden Aposteln (XI, 4—6), dann von den wandernden Propheten (XI, 7—12), dann von den wandernden Brüdern (XII, 1. 2), resp. von den Pflichten, welche die Gemeinde gegen sie hat, und von den Grenzen der Ansprüche, welche jene erheben dürfen. Von den wandernden geht er zu solchen Brüdern über, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen, indem er hier, in engstem Anschluss an XII, 1. 2, mit den gewöhnlichen Christen beginnt (XII, 3—5) und dann zu den Propheten und Lehrern übergeht<sup>16)</sup>, die dauernd ihren Wohnsitz in der Gemeinde nehmen wollen (XIII). So hat er also zuerst die allen Christen gleich verbindliche Lehre (c. I—X) besprochen, sodann Anordnungen über den Verkehr der über die Welt verstreuten Christen gegeben (XI—XII, 2), hierauf die Regeln für die Niederlassung in der Einzelgemeinde mitgetheilt (XII, 3—XIII); damit ist er in streng logischer Folge zu dem Leben, wie es sich innerhalb der Einzelgemeinde abspielt, herabgestiegen, und in der That bringen nun c. XIV—XV Anordnungen für dieses Leben. Dieselben beziehen sich freilich nur auf das Wichtigste und sollen nur solche Dinge enthalten, die nicht schon in c. I—VI berührt waren. Aber es ist bemerkenswerth, was dem Verf. hier das

15) Dass in c. XVI die Schlussermahnung zur ganzen Schrift vorliegt, ist ohne weiteres klar und bedarf keines Beweises.

16) Die Apostel mussten hier fehlen; denn ihr Beruf erlaubte ihnen nicht, sich niederzulassen.



Wichtigste gewesen ist. Sieht man von der allgemeinen Schlussermahnung (XV, 4) ab, welche auffordert, das ganze Leben (sehr bezeichnend: *ἐνχαί, ἐλεημοσύναι, πᾶσαι αἱ πράξεις*) nach der Norm des Evangeliums zu richten, so sind es lediglich drei Bestimmungen, die der Verf. giebt; sie stehen wiederum in einer strengen Abfolge. Man könnte sagen, dieselben bezögen sich auf den Sonntagsgottesdienst, die Einsetzung von Gemeindebeamten (Bischöfe und Diakonen) und die Gemeindezucht; allein damit wäre das Interesse des Verfassers bei seinen Bestimmungen nicht bezeichnet. Vielmehr setzt er den Sonntagsgottesdienst voraus; aber was er einschärft, ist, dass ihn eine heilige, von Sünden, namentlich von Unfrieden, gereinigte Gemeinde feiern soll (XIV). Ebenso setzt er die Existenz von Bischöfen und Diakonen voraus; wohl giebt er eine Anordnung über ihre Qualitäten, aber was er letztlich bezweckt, ist, der Gemeinde einzuprägen, dass diese von ihr selbst gewählten Beamten ihr doch Respectspersonen sein sollen, weil auch sie der Gemeinde das Wort Gottes verkündigen (XV, 1, 2). Um diese Verkündigung des Wortes Gottes ist es ihm aber überall zu thun, wo er Unterschiede innerhalb der Christenheit macht. Es giebt *τετιμημένοι* in den Gemeinden, aber diese sind es lediglich und einzig deshalb, weil sie *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου* sind. Einen anderen Beruf, dessen Vollzug Anspruch auf besondere Ehre involvirt, kennt der Verf. innerhalb der Christenheit nicht. Was endlich die Zucht in der Gemeinde betrifft, so kennt er sie lediglich als eine brüderliche und gegenseitige — ein mit der Handhabung der Disciplin beauftragtes Collegium ist nicht erwähnt —; er giebt aber die doppelte Anordnung, erstlich dass keine Zurechtweisung im Zorn, sondern jede vielmehr in Frieden erfolgen soll, und zweitens dass private Zerwürfnisse nicht geduldet werden sollen, sondern jeder, der einem Bruder wirklich Unrecht gethan hat, so behandelt werden soll, als habe er sich gegen die ganze Gemeinde vergangen. Der Zweck der Anordnung liegt auf der Hand; sie will ebenso das wirkliche Unrechthandeln am Nächsten als die vorschnelle Empfindlichkeit und den Zorn dessen, der sich beleidigt glaubt oder es ist, unterdrücken. Wenn jeder Fall dieser Art, d. h. erklärten Unrechts am Mitbruder, Sache der ganzen Gemeinde werden sollte, so war damit die stärkste Pression auf die Zankenden ausgeübt.

Der Verf. hat nun wirklich Alles erschöpft, was man von einer kurzen *Λιδαχή* dieser Art irgend erwarten kann. Alles ist in grossem, kräftigem Stile gehalten; nur bei der Anordnung über das Verhalten zu den Propheten hat sich der Verf. genöthigt gesehen, detaillirte Bestimmungen zu geben. Hier also müssen Verwirrung, Unsicherheit und Missstände geherrscht haben. Auf die Zustände in den Gemeinden, die uns der zweite Theil der Schrift schildert, gehe ich hier nicht näher ein, da sie in einem besondern Abschnitt zur Sprache kommen sollen. Nur auf den einen Punkt sei hingewiesen, wie energisch der Verfasser die Pflicht der Arbeit betont hat (XII, 3—5), während er andererseits in der berufsmässigen Verkündigung des Wortes Gottes auch eine Arbeit gesehen hat, die, wie jede andere, ihres Lohnes werth ist (XIII, 1. 2).

#### Die Schlussermahnung c. XVI.

Dieselbe bietet hier zu näherer Erörterung keinen Anlass (s. die Noten). Auch sie ist streng disponirt und schreitet in ihrer eschatologischen Ausführung stufenweise bis zum Ausblick auf das Erscheinen des Herrn vor aller Welt fort. Beachtenswerth ist übrigens, wie der Verfasser aus der eschatologischen Rede bei Matthäus, die er sich als Vorlage gewählt, schlechthin Alles weggelassen hat, was sich auf Palästina, Jerusalem und das Volk Israel bezieht. Man sieht auch hier wieder, dass es ein Heidenchrist gewesen ist, der diese *Λιδαχή* geschrieben hat.

#### § 4. Die Quellen der Schrift.

Es giebt unter den uns bekannten urchristlichen Schriften keine zweite, die, bei hoher Originalität in der Disposition und Form, in dem Grade abhängig ist von älteren Schriften wie die *Λιδαχή*. Allein diese Abhängigkeit ist in dem Zwecke begründet, den der Verfasser sich gesetzt hat. Er will ja die *Λιδαχή* *κρυπτον διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* zusammenfassen und zur Darstellung bringen; daher hat er alle eigenen Gedanken zurückgestellt, die Überlieferung aber geordnet und in knappster Form zusammengefasst. Seine Schrift will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche be-

gründet haben. Überschlägt man die schlichten Ausführungen des Verfassers und denkt man sich dann Gemeinden, die nach diesen Ausführungen wirklich ihr Leben geordnet und ihre Hoffnung gekräftigt haben, so muss man bekennen, dass hier die Predigt Jesu Christi trotz aller Modificationen, welche die äusseren Verhältnisse verursacht haben, in Wahrheit noch der Leitstern des Lebens und der Organisation, der Kern des Glaubens und der Hoffnung in den Gemeinden gewesen ist. Durch die paulinische Theologie, die sich in Folge der im Kanon getroffenen Auswahl der urchristlichen Schriften für uns so stark in den Vordergrund schiebt, gerathen wir immer wieder in Gefahr, gewisse dem grossen Apostel eigenthümliche Theologumena in der Bedeutung zu überschätzen, die sie in der ältesten Zeit der Kirche gehabt haben. Die eindringenden Untersuchungen, die in dem letzten Decennium angestellt worden sind, haben uns allerdings schon in erfreulichster Weise von dieser Überschätzung befreit <sup>1)</sup>. Die vorliegende neue Schrift wird das Ihre dazu beitragen, dass wir deutlicher erkennen, was in den Gemeinden der ältesten Zeit — den heidenchristlichen — als das Werthvollste am Evangelium geschätzt worden ist. Zugleich gilt von der *Αἰσαχμία*, was Reuss (Gesch. der h. Schriften N. T.'s. 5. Ausg. § 143) so treffend von dem Briefe des Jakobus gesagt hat: „Man kann dem Verfasser nachrechnen, wie oft er den Namen Christi in den Mund nimmt, aber man wird nicht finden, dass eine Gemeinde, die nach seiner Predigt thäte, schlecht und recht, diesen Namen verunehrte“.

Die Quellen, die der Verf. für seine Darstellung der durch die Zwölfapostel überlieferten Herrnlehre benutzt hat, können

1) Dieselbe war am Anfange der kritischen Untersuchungen über das Urchristenthum gewissermassen eine Nothwendigkeit. Man musste mit den Fabeln und Legenden aufräumen, und wo fand sich zunächst ein anderer sicherer Boden für die Forschung als eben der durch die paulinischen Briefe bezeichnete? Aber nachdem das grobe Geschäft der Säuberung beendet war, musste sich die Kritik davon überzeugen, dass sie ihren Standort auf einer Höhe genommen hatte, von der aus man das ganze Gebiet des Urchristenthums nicht einmal zu überschauen, geschweige denn wirklich zu erkennen vermochte. Sie musste sich aber ferner überzeugen, dass die kirchliche Überlieferung im vorirenäischen Zeitalter, so entstellt sie auch ist, doch so zu sagen den Typus der ältesten Gemeinden festgehalten hat.

wir mit einer verhältnissmässig unbedeutenden Ausnahme (I, 6) sämmtlich noch pünktlich nachweisen; ja wir besitzen sie noch allesammt. Dies ist ein Beweis, dass uns heute wirklich noch die urchristliche Literatur, so weit sie von entscheidender Bedeutung für die Kirche geworden ist, in grosser Vollständigkeit vorliegt. Die „Apokalypse des Petrus“ und die „Thaten des Paulus“ sind die wichtigsten Schriften, die uns zur Zeit fehlen; aber betreffs der ersteren, übrigens kurzen Schrift sind wir doch einigermaßen orientirt; von der zweitgenannten fehlt uns dagegen nahezu jede Kunde.

Der Verfasser der *Αἰδαχή* hat benutzt 1) das A. T., 2) das Evangelium, 3) den Barnabasbrief, 4) den Hirten des Hermas er hat aber ausserdem höchst wahrscheinlich Stücke aus der alten Briefliteratur gekannt; unsicher bleibt, wie sich zeigen wird, ob er bereits Kenntniss von dem Evangelium nach Johannes besessen hat.

Ausdrückliche Citate, resp. ausdrückliche Verweisungen, finden sich in seiner Schrift acht. Zwei von ihnen (XIV, 3; XVI, 7) beziehen sich auf das A. T. (Citationsformel: „*αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου*“ „*ὥς ἐρρέθη*“), fünf auf das Evangelium (VIII, 2: „*ὥς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*“. IX, 5: „*περὶ τούτου εἰρηκεν ὁ κύριος*“. XI, 3: „*κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*“. XV, 3: „*ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*“. XV, 4: „*ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν*“), eine auf eine uns unbekannte Schrift (I, 6: „*ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δοῖς*“). Über dieses Citat lässt sich z. Z. nichts Näheres sagen; nur so viel ist gewiss, dass es keinem Evangelium entnommen ist, schwerlich überhaupt einer urchristlichen Schrift, vielleicht einer alexandrinisch-jüdischen.

Übersieht man, was für Schriften der Verf. als heilige Instanzen citirt, so ergiebt sich, dass er einen NTlichen Kanon noch nicht voraussetzt. Das A. T. und das Evangelium (genauer „der Herr“), das sind die Autoritäten, an welche sich der Verf. allein gebunden weiss. Sein ganzes Unternehmen, die von den Aposteln überlieferte Herrnlehre zusammenzustellen, ist, wie oben bereits bemerkt wurde, an sich ein Beweis, dass es einen NTlichen Schriftenkanon für den Verfasser noch nicht gegeben hat. Dass er einen Inbegriff der christlichen Lehre auf-

stellt, ist ein Versuch von solcher Kühnheit, wie ihn die katholische Zeit gar nicht mehr machen konnte. Derartige Versuche sind geradezu durch die Schöpfung eines NTlichen Kanons abgelöst worden, und als sie dann unter Voraussetzung dieses Kanons in Alexandrien wieder unternommen wurden, da mussten sie nothwendig einen ganz anderen Charakter annehmen. Der Kampf um die Glaubensregel und um die wahre Tradition hat das Christenthum recht eigentlich zerlegt. Es zerfiel nun in den „Glauben“ und in die „Disciplin“. In der theoretischen und practischen Ausführung beider Hälften schlug man besondere Wege ein. Der Kanon lag freilich hier wie dort der Ausführung zu Grunde; aber nun entstand eine kirchliche Dogmatik und eine kirchliche Lebens- und Sittenordnung, die jede ihre besonderen Traditionen bedurften und erhielten. Der Verfasser der *Αἰσαχί* schöpfte noch aus der ältesten Überlieferung, für welche christlicher Glaube und christlich-kirchliches Leben Eins war, und er hatte noch die volle Unbefangenheit, unbekümmert um den Buchstaben, ohne Rücksicht auf Beweisführungen oder Einwürfe, das was christlich ist — als sei darüber ein Zweifel nicht möglich — zusammenzustellen.

Im Folgenden zunächst eine Übersicht über die Quellen des Verfassers im Einzelnen<sup>2)</sup>:

- I, 1 = Barn. 18, 1 (cf. 19, 2; 20, 1).
- I, 2 = Barn. 19, 1. 2. 5c; Mt. 22, 37 f.; Mt. 7, 12.
- I, 3 = Lc. 6, 27. 28; Mt. 5, 44. 46.
- I, 4 = Der erste Satz selbständig; dann Mt. 5, 39—41 (43); Luc. 6, 29. 30.
- I, 5 = Lc. 6, 30; Herm. Mand. II, 4—6 (frei bearbeitet); Mt. 5, 25. 26.
- I, 6 = ?
- II, 1 = Mt. 22, 39.
- II, 2 = Barn. 19, 4a. 5d. 6a (hinzugesetzt in *Αἰδ.*: οὐ φοβέσῃς, οὐ κλέψῃς, οὐ μαγεύσῃς, οὐ φαρμακεύσῃς, und die Ordnung im Barn. geändert).

---

2) Die Buchstaben bei den Versen des Barnabasbriefs zerlegen dieselben in kleine Abschnitte, deren Abgrenzung sich dem Leser leicht ergeben wird.



- II, 3 = Barn. 19, 4e (hinzugesetzt in *Διδ.*: *ουκ ἐπιτορκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρίσεις, οὐ κακολογήσεις*).
- II, 4 = Barn. 19, 7a.
- II, 5 ist neu in *Διδ.* hinzugefügt.
- II, 6 = Barn. 19, 6b. 19, 3d (hinzugefügt in *Διδ.*: *οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτῆς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος*).
- II, 7 = Barn. 19, 11d. 5c (aber in *Διδ.* durchgreifend verändert).
- III, 1—6 ist selbständig vom Verf. componirt nach der ATlichen Spruchliteratur.
- III, 7 = Barn. 19, 4d. Mt. 5, 5.
- III, 8 = Barn. 19, 4d (aber in *Διδ.* hinzugefügt *μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἀγαθός* sowie *διὰ παντός*).
- III, 9 = Barn. 19, 3a. 3e. 6c.
- III, 10 = Barn. 19, 6d.
- IV, 1 = Barn. 19, 9b. 10a (aber in *Διδ.* durchgreifend verändert).
- IV, 2 = Barn. 19, 10b (in *Διδ.* der Zusatz: *ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν*).
- IV, 3 = Barn. 19, 12a. 11e. 4c.
- IV, 4 = Barn. 19, 5a.
- IV, 5 = Barn. 19, 9a.
- IV, 6 = Barn. 19, 10d.
- IV, 7 = Barn. 19, 11a. 11b.
- IV, 8 = Barn. 19, 8a (in *Διδ.* der Zusatz: *οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον*).
- IV, 9 = Barn. 19, 5e.
- IV, 10 = Barn. 19, 7c. 7d. 7e (*Διδ.* hat *ἔρχεται* für *ἦλθεν*).
- IV, 11 = Barn. 19, 7b.
- IV, 12 = Barn. 19, 2g. 2f.
- IV, 13 = Barn. 19, 2h. 11c.
- IV, 14 = Barn. 19, 12<sup>b-d</sup> (*Διδ.* aber hat den Zusatz *ἐν ἐκκλησίᾳ*).
- V = Barn. 20 (geringe Veränderungen in *Διδ.*, s. die Note); Herm. Mand. VIII, 3—5.
- VI, 1 = Barn. 18, 1; 21, 6a.
- VI, 2 = Barn. 19, 8c.

- VI, 3 selbständig.
- VII als Herrngebot liegt Mt. 28, 19 zu Grunde.
- VIII, 1 als Herrngebot liegt Mt. 6, 16 zu Grunde.
- VIII, 2—3 genau nach Mt. 6, 5. 9—13.
- IX. X als Herrngebot liegt Lc. 22. 14 f. zu Grunde; die Gebete scheinen von der Sprache des Johannesevangeliums beeinflusst zu sein; ausserdem ist IX, 4 (X, 5) = Mt. 24, 31; IX, 5 genau nach Mt. 7, 6; X, 5 = Mt. 25, 34; X, 6 = Mt. 21, 9. 15. Barn. 12, 10. 11 (I Cor. 16, 22).
- XI, 3—12 als Herrngebote liegen Stellen wie Mt. 10, 5 f. 7, 15 f. Lc. 9, 1 f. 10, 4 f. zu Grunde; speciell XI, 7 = Mt. 12, 31; XI, 10 = Mt. 23, 3.
- XII ist eine Folgerung aus den Geboten, die c. XI zu Grunde liegen, s. dazu Mt. 10, 40—42; (speciell XII, 3 = II Thess. 3, 10).
- XIII, 1. 2 = Mt. 10, 10. I Cor. 9, 13. 14. Das sich anschliessende Erstlingsgebot ist als eine Folgerung dem mosaischen Gesetz nachgebildet.
- XIV, s. Mt. 5, 23. 24. Maleachi 1, 11. 14.
- XV, 1. 2 ist z. Th. eine Folgerung aus dem c. XI. XIII. Ausgeführten.
- XV, 3 s. die Herrngebote Mt. 5, 22; 18, 15—17. 21 f.
- XVI, 1 = Mt. 24, 42. 44. Lc. 12, 35.
- XVI, 2 = Barn. 4, 9.
- XVI, 3—8 = Mt. 24, 11. 10. 12. 10. 3. 30. 31 (in *A* v. 4 ein Einschiesel den Antichrist betreffend; XVI, 7 = Sach. 14, 5).

1) Das Alte Testament. Dasselbe ist in der *Ald.* nur spärlich benutzt; aber die Fälle von Benutzung, welche vorliegen, zeigen, dass der Verfasser dieselbe Stellung zum A. T. eingenommen hat wie Clemens und Barnabas, und dass er von aller gnostischen Kritik an demselben weit entfernt gewesen ist. David ist (IX, 2) mit demselben Ausdruck bezeichnet wie Jesus, nämlich als *παῖς θεοῦ*; die Stelle c. 1, 11. 14 aus dem Propheten Maleachi (XIV, 3) ist als ein Herrnwort eingeführt. Da unmittelbar vorher unter dem „κύριος“ Christus zu verstehen ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass der Verf., wie Barnabas u. A., angenommen hat, dass Christus bereits im A. T. gesprochen habe (s. Barn. 5, 6: *οἱ προσφῆται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφῆτευσαν*). Die ganze Schrift schliesst mit einem

ATlichen Citat (XVI, 7, s. Sach. 14, 5). Das Gebot der Erstlinge (XIII) ist dem mosaischen Gesetze nachgebildet (Deut. 18, 3. 4; Num. 18; Ezech. 44, 30; Nehem. 10, 35—37). Indessen darf man nicht annehmen, dass der Verf. hier die allgemeine Überzeugung, dass die ceremonialgesetzlichen Bestimmungen des A. T. der christlichen Gemeinde nicht gelten, verlassen habe. In diesem Falle hätte er sich ausdrücklich auf das A. T. berufen müssen. Das hat er aber nicht gethan. Das Gebot der Erstlinge ist vielmehr als eine nothwendige Folgerung des Herrngebotes, dass die Verkündiger des Wortes von den Hörern unterhalten werden sollen, eingeführt. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass der Verf. in c. II u. III beständig auf den Dekalog Rücksicht genommen und auch die Spruchliteratur des A. T.'s für seine Zwecke benutzt hat<sup>3)</sup>.

2) Das Evangelium. Bei der Composition des ersten Abschnittes des ersten Theiles (c. I—VI) ist der Verf. so verfahren, dass er den Grundgedanken („die beiden Wege“) dem Barnabasbrief entnommen hat; dagegen stammt die Bestimmung des Lebensweges („Gottes- und Nächstenliebe“) sowie die Ausführung der Gottesliebe aus dem Evangelium, alles Übrige wiederum aus dem Barnabasbrief (mit Ausnahme der Satzgruppe III, 1—6). Für den zweiten Abschnitt des ersten Theiles und den ganzen zweiten Theil hat sich der Verf. an das Evangelium gehalten, und zwar in der Weise, dass die Herrngebote die Themata bilden für die Ausführungen, die dem Verf. als apostolische gelten.

Aber was hat der Verf. unter „τὸ εὐαγγέλιον“ oder „τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου“ verstanden?<sup>4)</sup> Jedenfalls eine schriftliche, den Gemeinden wohlbekannte Aufzeichnung, wie die Verweisung „ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“ (XV, 3, 4) beweist. Der Plural „εὐαγγέλια“ kommt in der Schrift nicht vor. Man kann indess daraus nicht schliessen, dass der Verf. eine einzige evangelische Schrift im Auge gehabt habe; der Singular „Evangelium“ ist lange noch gebraucht worden, nachdem die Vierzahl der Evangelien über allem Zweifel feststand, ja dieser Sprachge-

3) Hingewiesen sei darauf, dass die Stelle aus Maleachi vom Verf. in bemerkenswerther Abweichung von den LXX citirt ist.

4) Das Wort kommt viermal vor, nämlich VIII, 2; XI, 3; XV, 3. 4.

brauch ist eigentlich nie ganz untergegangen. Indess ist natürlich andererseits die Möglichkeit nicht von vornherein auszuschliessen, dass der Verf. wirklich nur eine bestimmte Schrift im Auge gehabt hat. Nur eine genaue Untersuchung der Textgestalt seiner evangelischen Citate kann hier entscheiden. Zum Glück ist das Material kein ganz geringes.

Διδαχή.	Die Synoptiker.	Sonstige Zeugen.
1) C. I, 2: <i>προῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν</i> (cf. II, 1: <i>δευτέρα δὲ ἐντολή</i> ).	Mt. 22, 37 f.: <i>ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου . . . αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα . . . ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.</i>	Barn. 19, 2: <i>ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε</i> (cf. 20, 2). Just. Apol. I, 16: ( <i>προσκυνήσεις</i> ) . . . <i>κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.</i> Tatian (Zahn § 67): „Diligas dominum tuum et proximum tuum ut te ipsum“.
2) C. I, 2: <i>πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσης μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποιεῖ.</i>	Mt. 7, 12: <i>πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.</i> Lc. 6, 31: <i>καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.</i>	Lamprid., Alex. Sev. 51: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“. Const. App. I, 1: ὁ <i>σὺ μισεῖς ὑφ' ἐτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις.</i> III, 15: ὁ <i>μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλω ποιήσεις.</i> Dagegen die positive, wenn auch von Mt. abweichende Fassung Clem. Hom. 12, 32; 11, 4; 7, 4; Athénag. 32.
3) C. I, 3: <i>Εὐλογεῖτε τοὺς καταρω-</i>	Lc. 6, 27. 28. 32. 35: <i>Εὐλογεῖτε τοὺς</i>	Justin. Apol. I, 15: <i>εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγα-</i>

μένους ὑμῖν καὶ προσ-  
εύχεσθε ὑπὲρ τῶν  
ἐχθρῶν ὑμῶν, νη-  
σεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν  
διωκόντων ὑμᾶς·  
ποία γὰρ χάρις, ἐὰν  
ἀγαπᾷτε τοὺς ἀγα-  
πῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ  
καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐ-  
τὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς  
δὲ ἀγαπᾷτε τοὺς μι-  
σοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ  
ἔξετε ἐχθρόν.

[Ev. sec. Aegypt.:  
οὐ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγα-  
πᾷτε τοὺς ἀγαπῶν-  
τας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις  
ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾷτε τοὺς  
ἐχθρούς καὶ τοὺς μι-  
σοῦντας ὑμᾶς].

4) C. I, 4: Ἐάν τις  
σοι δῶ ῥάπισμα εἰς  
τὴν δεξιὰν σιαγόνα,  
στρέψον αὐτῷ καὶ  
τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ  
τέλειος· ἐὰν ἀγγα-  
ρεύσῃ σέ τις μίλιον  
ἔν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ  
δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ  
ἱμάτιόν σου, δός αὐ-  
τῷ καὶ τὸν χιτῶνα·  
ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ  
σου τὸ σὸν, μὴ ἀπαί-  
τει· οὐδὲ γὰρ δύ-  
νασαι.

καταρωμένους ὑμᾶς,  
προσεύχεσθε περὶ  
τῶν ἐπηρεαζόντων  
ὑμᾶς . . καὶ εἰ ἀγα-  
πᾷτε τοὺς ἀγαπῶν-  
τας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν  
χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ  
οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς  
ἀγαπῶντας αὐτοὺς  
ἀγαποῦσιν . . . πληρὴν  
ἀγαπᾷτε τοὺς ἐχ-  
θρούς ὑμῶν.

Mt. 5, 44. 46: προσ-  
εύχεσθε ὑπὲρ τῶν  
διωκόντων ὑμᾶς . .  
ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε  
τοὺς ἀγαπῶντας ὑ-  
μᾶς, τίνα μισθὸν ἔ-  
χετε; . . . οὐχὶ καὶ  
οἱ ἔθνηκοὶ τὸ αὐτὸ  
ποιοῦσιν;

Mt. 5, 39—41: Ὁ-  
στις σε ῥαπίζει εἰς  
τὴν δεξιὰν σιαγόνα,  
στρέψον αὐτῷ καὶ  
τὴν ἄλλην· καὶ τῷ  
θέλοντί σοι κριθῆναι  
καὶ τὸν χιτῶνά σου  
λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ  
καὶ τὸ ἱμάτιον· καὶ  
ὅστις σε ἀγγαρεύσει  
μίλιον ἔν, ὕπαγε μετ'  
αὐτοῦ δύο.

Lc. 6, 29. 30: τῷ  
τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν  
σιαγόνα πάρεχε καὶ  
τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ

πῶντας ὑμᾶς, τί και-  
ρὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ  
οἱ πόρνοι τοῦτο ποι-  
οῦσιν. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν  
λέγω· εὐχέσθε ὑπὲρ  
τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν  
καὶ ἀγαπᾷτε τοὺς μι-  
σοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐ-  
λογεῖτε τοὺς κατα-  
ρωμένους ὑμῖν καὶ  
εὐχέσθε ὑπὲρ τῶν  
ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

Tatian (§ 17): „Seg-  
net den, der euch  
flucht, und betet über  
die, welche euch be-  
lästigen. Wenn ihr  
liebt den, der euch  
liebt, was ist euer  
Dank? Denn wenn  
du liebst den, der dich  
liebt, so thun auch die  
Heiden also u. s. w.“

Tatian (§ 17): „Qui  
percutit maxillam tu-  
am, porrige ei et al-  
teram partem. Und  
wer dich zwingt, dass  
du eine Meile mit  
ihm gehst, gehe mit  
ihm zwei andere, und  
wer nehmen will dei-  
nen Leibrock, gieb  
ihm auch deinen  
Mantel. Wenn Einer  
das deine wegnimmt,  
fordere es nicht“.

Justin. Apol. I, 16:  
τῷ τύπτοντί σου τὴν



τοῦ αἵροντός σου τὸ  
 ἱμάτιον καὶ τὸν χι-  
 τῶνα μὴ κωλύσης...  
 ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὰ  
 σὰ μὴ ἀπαίτει.

σιαγόνα παρέχε καὶ  
 τὴν ἄλλην, καὶ τὸν  
 αἵροντά σου τὸν χι-  
 τῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ  
 κωλύσης . . . παντὶ  
 δὲ ἀγγαρεύοντί σε  
 μίλιον ἀκολουθήσον  
 δύο.

Celsus ap. Orig. VII,  
 58 (nach Lucas).

Marcion ap. Tert.  
 adv. Marc. IV, 16  
 (nach Lucas).

Zu dem τέλειος s.  
 Mt. 5, 43.

5) C. I, 5: Παντὶ  
 τῷ αὐτοῦντί σε δί-  
 δον καὶ μὴ ἀπαίτει.

Lc. 6, 30: παντὶ  
 αἰτοῦντί σε δίδου  
 καὶ . . . μὴ ἀπαίτει  
 (Mt. 5, 42: τῷ αἰ-  
 τοῦντί σε δίδου).

6) C. I, 5: ἐν συνο-  
 χῇ δὲ γενόμενος ἐξε-  
 τασθήσεται περὶ ὧν  
 ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξ-  
 ελεύσεται ἐκείθεν μέ-  
 χρις οὗ ἀποδοῖ τὸν  
 ἔσχατον κοδράντην.

Mt. 5, 25. 26: καὶ  
 εἰς φυλακὴν βληθή-  
 σῃ· ἀμὴν λέγω σοι,  
 οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖ-  
 θεν ἕως ἂν ἀποδοῖς  
 τὸν ἔσχατον κοδράν-  
 την.

7) C. III, 7: Ἰσθι  
 πραῦς, ἐπεὶ οἱ πρα-  
 εῖς κληρονομήσουσι  
 τὴν γῆν.

Mt. 5, 5: μακάριοι  
 οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ  
 κληρονομήσουσι τὴν  
 γῆν.

8) C. VII, 1: βαπτί-  
 σατε εἰς τὸ ὄνομα  
 τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ  
 υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου  
 πνεύματος.

Mt. 28, 19: βαπτί-  
 σαντες αὐτοὺς εἰς τὸ  
 ὄνομα τοῦ πατρὸς  
 καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ  
 ἁγίου πνεύματος.

9) C. VIII, 1: αἱ  
 δὲ νηστεῖται ὑμῶν μὴ

Mt. 6, 16: ὅταν δὲ  
 νηστεύητε, μὴ γίνεσ-

ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν.

10) C. VIII, 2: μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' . . . οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

11) C. IX, 2: Voranstellung des Kelchs vor das Brod.

12) C. IX, 4 (cf. X, 5): συνάγειν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περὶ τῆς γῆς (ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων) εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

13) C. IX, 5: μὴ

θε ὡς οἱ ὑποκριταί.

Mt. 6, 5: ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί. 9—13: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημα σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Lc. 22, 14 f. (17).

Mt. 24, 31: καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.

Mt. 7, 6: μὴ δῶτε

δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.  
 κυσί.

14) C. X, 5: βασι- Mt. 25, 34: τὴν ἡ-  
 λείαν, ἣν ἡτοίμασας τοιμασμένην ὑμῖν βα-  
 αὐτῇ. σιλείαν.

15) C. X, 6: ὧ- Mt. 21, 9. 15: ὧ-  
 σαρνὰ τῷ θεῷ Λα- σαρνὰ τῷ υἱῷ Λα-  
 βίδ. βείδ.

16) C. XI, 3 f.; hier  
 hat der Verf. Stellen  
 wie Mt. 10, 5 f.; 7,  
 15 f.; Lc. 9, 1 f.; 10,  
 4 f. im Sinn gehabt.

17) C. XI, 7: πᾶσα Mt. 12, 31: πᾶσα  
 γὰρ ἁμαρτία ἀφεθή- ἁμαρτία . . ἀφεθήσε-  
 σεται, αὕτη δὲ ἁ- ται τοῖς ἀνθρώποις,  
 μαρτία οὐκ ἀφεθή- ἡ δὲ τοῦ πνεύματος  
 σεται. βλασφημία οὐκ ἀφε-  
 θήσεται (abweichend  
 bei Mr. u. Lc.).

Tatian (§ 27) nach  
 Mr. 3, 29. Lc. 12. 10.

18) C. XI, 10: εἰ Mt. 23, 3: λέγουσιν  
 ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ. γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.

19) C. XI, 5 f. πεν- Mt. 7, 15; 24, 11.  
 δοπροφήτης öfters.

20) C. XIII, 1. 2: Mt. 10, 10: ἄξιος  
 προφήτης (διδάσκα- γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς  
 λος) ἄξιος ὥσπερ ἐρ- τροφῆς αὐτοῦ.

21) C. XIV, 2: Πᾶς Mt. 5, 23. 24: ἔὰν  
 δὲ ἔχων ἀμφιβολίαν οὐκ προσφέρῃς τὸ  
 μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐ- δῶρόν σου ἐπὶ τὸ  
 τοῦ μὴ συνελθῆτω θυσιαστήριον . . ὑπ-  
 ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλα- αγε πρῶτον διαλ-  
 γῶσιν, ἵνα μὴ κοινω- λάγηθι τῷ ἀδελφῷ  
 θῇ ἢ θυσία ὑμῶν. σου . . καὶ τότε πρόσ-  
 φερε τὸ δῶρόν σου.  
 [ἑταῖρος im N. T. nur  
 bei Mt.].

22) C. XVI, 1: Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθῇτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἑτοιμοί· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.

23) C. XVI, 3. 4: Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐξανοῦσης γὰρ τῆς ἀνομίας, μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσι . . . ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.

24) C. XVI, 5: καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται.

25) C. XVI, 6—8: καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον, ση-

Mt. 24, 42. 44: γρηγορεῖτε οὖν ὅτι οὐκ οἴδατε ποία ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται . . . γίνεσθε ἑτοιμοί, ὅτι ἡ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Lc. 12, 35: ἕστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεξωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καίόμενοι.

Mt. 24, 10. 11: καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους· καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς· καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ἠψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. Mt. 7, 15: πρόβατα, λύκοι. Mt. 24, 21: θλίψις μεγάλη οἷα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου . . οὐδ' οὐ μὴ γένηται.

Mt. 24, 10. 13: καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ . . ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.

Mt. 24, 3: τί τὸ σημεῖον τῆς ὁῆς παρουσίας. 24, 20. 31: καὶ τότε φανήσεται

Im Diatessaron hat (§ 80) Lc. 12, 35 bei Mt. 25 gestanden.

μεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἴτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δέ . . . τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύ- ριον ἐρχόμενον ἐπά- νω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.	τὸ σημεῖον τοῦ νιού τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ . . . καὶ ὄψον- ται τὸν υἱὸν τοῦ ἀν- θρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ . . . καὶ ἀπο- στείλει τοὺς ἀγγέ- λους αὐτοῦ μετὰ σάλ- πιγγος μεγάλης καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ.
---	---

Von diesen 23 Stücken — Nr. 16 u. 19 sind bei Seite zu lassen — müssen 17 einfach auf das Matthäusevangelium zurückgeführt werden (Nr. 1; 6—10; 12—15; 17; 18; 20; 21; 23—25); in Bezug auf zehn lässt sich dabei ohne Weiteres annehmen, dass der Matthäustext, wie wir ihn jetzt lesen, dem Verf. vorgelegen hat (Nr. 7—10; 12—14; 17; 18; 20). Wichtig ist, dass er bereits die Doxologie beim VU. bietet<sup>5)</sup>. Was die 7 übrigen Stücke betrifft, so können die Abweichungen vom Matthäustext in Nr. 6 und 21 nichts besagen, da der Verf. hier augenscheinlich frei citirt hat. Auf einen anderen Text führen auch nicht die Abweichungen in Nr. 15 und 23—25: sie zeigen nur, dass der Verf. sich noch gestattete, ganz frei mit dem überlieferten evangelischen Texte zu verfahren. Statt „Hosanna dem Sohne David's“ schreibt er „Hosanna dem Gotte David's“<sup>6)</sup>, und die eschatologische Rede bei Matthäus hat er so bearbeitet, verkürzt und geglättet, dass alles Singuläre und „Jüdische“ weggefallen ist. Nach diesen 10 + 6 Stücken also wäre zu urtheilen, dass der Verf. unter dem Evangelium das uns vorliegende Matthäusevangelium und kein anderes verstanden habe.

Allein nach Nr. 1 hat der Verf. im Verse Mt. 22, 37 „τὸν ποιήσαντά σε“ gelesen; er hat diese Worte aus Barnabas; allein Justin bietet sie auch. Da eine Abhängigkeit des Justin von

5) Über die kleinen Abweichungen s. die Note zu VIII, 2.

6) Über diese Correctur s. die Note zu X, 6.



Barnabas nicht erwiesen ist, so ist anzunehmen, dass eine evangelische Schrift diesen Zusatz enthalten hat<sup>7)</sup>.

Ferner ist Nr. 2 in unserem Matthäusevangelium nicht nachweisbar, in dieser Gestalt überhaupt in keinem Evangelium; dagegen stimmt hier Lamprid., Alex. Ser. 51. Die Sentenz ist, wie die Citate aus den ap. Constitutionen und aus den clementinischen Homilien beweisen, im 2. und 3. Jahrhundert in sehr verschiedenen Fassungen bekannt gewesen. Die negative Fassung wird jedenfalls auch einer evangelischen Relation entnommen sein.

Diese beiden Stellen beweisen bereits, dass dem Verf. der *Αἰσαχμή* nicht der Matthäustext allein vorgelegen haben kann, den wir jetzt für den Ausgang des 2. Jahrhunderts (mit Sicherheit) feststellen können. Allein noch sind 5 Stellen (Nr. 3—5; 11; 22) übrig, welche kein anderes Urtheil zulassen; als dies, dass der Verf. einen Matthäustext mit lucanischen Zusätzen, resp. einen aus Matthäus und Lucas zusammengesetzten und daneben manches Eigenthümliche bietenden Text vor sich gehabt hat.

Schon dieses erscheint wichtig, dass er (Nr. 11) mit Lucas (gegen Matthäus) den Kelch dem Brode vorangestellt hat; allein völlig entscheidend ist das, was unter Nr. 3—5 und 22 angeführt ist. Was zunächst Nr. 3 betrifft, so liegt die Textmischung auf der Hand. Die *Αἰσαχμή* folgt in der Hauptsache dem Lucas, aber „τὰ ἔθνη“ stimmt mit Matthäus: „οἱ ἔθνη“ und das lucanische „τῶν ἐπιπορευόντων ὑμᾶς“ fehlt in der *Αἰσαχμή* und bei Matthäus. Doch auch der Lucastext ist nicht genau wiedergegeben. Die *Αἰσαχμή* hat zwei Zusätze, die sich dort nicht finden: „νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς“ und „καὶ οὐχ ἔξετε ἐχθρόν“. Es lässt sich allerdings, namentlich in Ansehung des zweiten Zusatzes, fragen, ob sie nicht auf Rechnung des Verfassers zu setzen sind, also nicht auf eine schriftliche Überlieferung zurückgehen. Diese Frage sicher zu beantworten, fehlen uns die Mittel. Aber unwidersprechlich bleibt, dass eine

---

7) Hiernach ist Semisch's (Justin I S. 277) Urtheil, die Worte seien ein eingedrungener unbiblischer Zusatz, der dem Zorneifer Justin's über die Behauptungen des Gnosticismus seinen Ursprung verdanke, nicht mehr haltbar.

Textmischung hier vorliegt. Dieselbe erhält noch ein überraschendes Licht aus dem Diatessaron Tatian's; nämlich auch in dem Diatessaron liegt der Lucastext in der betreffenden Perikope zu Grunde, und doch bietet auch dieses statt des lucanischen „οἱ ἄμαρτωλοί“ wie Matthäus und die *Λιδαχή*: „die Heiden“. Die anderen Eigenthümlichkeiten in der *Λιδαχή* werden von dem Diatessaron nicht bezeugt; aber dass das Zusammentreffen mit demselben kein zufälliges ist, lehrt das Folgende.

Nr. 4 ist ohne Zweifel für das Evangelium, welches die *Λιδαχή* benutzt hat, die wichtigste Perikope. Ich bezeichne die 4 Sätze mit a, b, c, d; hiernach bietet Mt. a, c, b, Lc. a, c, d. In der *Λιδ.* sind also diese beiden Texte verschmolzen, und zwar ist a und b fast wörtlich genau in der Fassung des Mt. aufgenommen (mit dem Zusatz: „καὶ ἔσῃ τέλειος“ nach Mt. 5, 43), d ist etwas frei nach Lc. gestaltet, b ist sehr frei nach Mt. geformt, weicht aber von der Recension in Lc. ganz ab. Liegt hier die Textmischung auf der Hand, so ist das interessanteste die Vergleichung mit Justin und Tatian. Ersterer bietet a, c, b wie Matthäus, giebt aber den Text von a und b trotzdem nach Lucas. Dagegen bietet Tatian a, b, c, d wie die *Λιδαχή*, weicht aber darin von dieser ab, dass er a nach Lc. giebt und mit Mt. *χιτῶνα, ἱμάτιον* ordnet. Kann man die Übereinstimmung a, b, c, d im Diatessaron und in der *Λιδαχή* für zufällig halten, während sowohl Mt., als Lc., als Justin die Reihenfolge a, c bieten? Zahn bemerkte (a. a. O. S. 136) zu der Reihenfolge im Diatessaron, die Umstellung sei wahrscheinlich ein Gedächtnissfehler. Allein angesichts des Textes in der *Λιδαχή* wird man das nicht mehr behaupten können. Gewiss, die Annahme einer Benutzung der *Λιδαχή* durch das Diatessaron oder umgekehrt wäre eine abenteuerliche Idee; aber diese Annahme ist auch nicht die nächstliegende; vielmehr ist zunächst zu schliessen, dass man in der Zeit bis c. 170 in sehr verschiedener Weise zum Zweck des Gebrauchs die evangelischen Texte gemischt hat, und dass das Diatessaron Tatian's nicht die erste Evangelienharmonie gewesen ist — was sind denn unser Matthäus und unser Lucas anders als Compilationen aus älteren Schriften? —, sondern die erste Harmonie aus den vier Evangelien. In seinem Werk über Justin hat von Engelhardt (Christenthum Justins des Märtyrers S. 345 f.) wahrscheinlich zu machen ge-

sucht, dass Justin's Evangeliencitaten eine zum kirchlichen Gebrauche zusammengestellte Harmonie der drei ersten Evangelien, genauer ein ganz wesentlich aus Mt. u. Lc. zusammengesetzter und frei bearbeiteter Text, zu Grunde gelegen hat. Auf dieselbe Annahme werden wir durch die Betrachtung des „Evangeliums“ der *Ιουδαρχή* geführt, nur dass hier allem Anschein nach der Matthäustext noch stärker überwog als in Justin's Evangelium. Hält man auch alle die Sätze, welche die *Ιουδαρχή* allein bietet (das „*ῥηστρεύετε ὑπὲρ τ. διωκόντων ὑμῶν*“ „*οὐχ ἔξετε ἐχθρόν*“ „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“) für freie Zusätze des Verfassers — die Annahme ist jedenfalls unvermeidlich, dass er nicht lediglich unseren Mt., aber auch nicht diesen und unseren Lucas, sondern einen aus beiden Evangelien irgendwie gemischten Text als „das Evangelium des Herrn“ benutzt und citirt hat. Für die Mischung darf man sich schliesslich auch auf Nr. 22 berufen. Die Stelle würde für sich allein nicht viel besagen. Aber in Hinblick auf die Mischungen in Nr. 3 und Nr. 4, in Hinblick auf die offenbare Benutzung einer Lucasstelle in Nr. 5, endlich in Erwägung, dass sich wiederum im Diatessaron Lc. 12, 35 ebenfalls bei den eschatologischen Schlussreden — wenn auch an einem anderen Orte — findet, wird man die Textmischung in Nr. 22 nicht für bedeutungslos halten können. Soweit das Material Schlüsse zulässt, scheint somit das Urtheil gesichert, dass der Verf. der *Ιουδαρχή* unter dem „Evangelium des Herrn“ ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Evangelium vorausgesetzt und benutzt hat. Ist das vielleicht das Ev. sec. Aegyptios? Für diese Hypothese lassen sich manche Gründe anführen.

Wie aber steht es mit dem Evangelium nach Johannes? In den Citaten des Verfassers findet sich nicht die geringste Spur desselben. Unter den Begriff „Evangelium des Herrn“ fällt es also keinesfalls. Aber um so frappanter sind die zahlreichen Berührungen, die sich zwischen diesem Evangelium und den drei eucharistischen Gebeten finden, welche der Verf. (c. IX u. X) mitgetheilt hat. Nirgendwo in der *Ιουδαρχή*, ist abgesehen von c. IX u. X, auch nur ein Anklang an das Joh.-Ev. nachweisbar; dagegen hier sind folgende Parallelen zu verzeichnen:

1) C. IX, 2: *ἡ ἄμπελος*, s. Joh. 15, 1 f.

2) C. IX, 2. 3. X, 2: *ἡς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ*, s. Joh.

15, 15: πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν. 17, 26: ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω (dies feierliche γνωρίζειν ist nur johanneisch).

- 3) C. IX, 3: κλάσμα. Das Wort kommt im N. T. nur in der Geschichte der wunderbaren Brodvermehrung vor, und zwar in allen vier Evangelien. Johannes aber schliesst bekanntlich an den Bericht über diese Geschichte (c. 6) sofort die Rede des Herrn über das h. Brod, welches vom Himmel stammt. Dass die eucharistischen Gebete in der *Μεδαχί* aber überhaupt an Joh. 6 anklingen, darüber s. Nr. 9.
- 4) C. IX, 3: ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως. Diese Zusammenstellung ist johanneisch, s. z. B. 17, 3.
- 5) C. IX, 4: ἐγένετο ἔν, s. Joh. 17, 11. 21. 22.
- 6) C. X, 2: πᾶτες ἅγιε, s. Joh. 17, 11: πᾶτες ἅγιε.
- 7) C. X, 2: ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας, s. Joh. 17, 6. 11. 26; speciell zu dem κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν s. Joh. 1, 14: ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.
- 8) C. X, 2: ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας; der Ausdruck ἀθανασία ist dem Johannes fremd, er sagt dafür ζωὴ αἰώνιος; aber die Zusammenstellung ist echt johanneisch; s. Joh. 6, 69. 70: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Joh. 20, 31 u. a. St.
- 9) C. X, 3: ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ πότον καὶ ζωὴν αἰώνιον, das ist genau der Gedanke, wie er in Joh. 6 ausgeführt ist, s. 6, 27: ἡ βρωσις ἣ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον. 35.51—58: εἰάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα. 63.
- 10) C. X, 5: τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ, s. Joh. 17, 15: ἐρωτῶ ἵνα . . . τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.
- 11) C. X, 5: τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, s. Joh. 17, 23. I Joh. 2, 5; 4, 12. 17. 18.

12) C. X, 5: τὴν ἁγιασθεῖσαν, s. Joh. 17, 17: ἁγιάσον αὐτούς. 17, 19: ἵνα ὧσιν καὶ αὐτοὶ ἁγιασμένοι.

Nach dieser Tabellentafel ist die innere Verwandtschaft der Gebete mit dem Johannesevangelium nicht wohl in Abrede zu stellen. Was aber mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen — die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist genau dieselbe wie die, welche in Joh. 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer „geistlichen Speise“, die da zum ewigen Leben führt. Dass die Gebete aus dem Geiste stammen, aus welchem Joh. 6 und 17 geflossen sind, unterliegt keinem Zweifel. Aber freilich ist damit nicht entschieden, dass diese Capitel wirklich den Gebeten zu Grunde liegen. Für überaus wahrscheinlich darf man es allerdings halten; allein es ist andererseits bekannt — namentlich Holtzmann ist diesen Parallelen nachgegangen —, dass sich in der nachapostolischen Literatur „Johanneisches“ findet, wo doch eine Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium entweder nicht nachweisbar oder höchst unwahrscheinlich ist. Allerdings so gehäuft wie hier in den Gebeten sind die Anklänge in jenen Fällen sonst nirgends; daher liegt die Annahme einer wirklichen literarischen Verwandtschaft hier näher als in allen ähnlichen Fällen. Statuirt man sie, so wäre aber noch nicht zu folgern, dass der Verfasser der *Αἰδαχή* das Johannesevangelium gekannt oder gar als „Evangelium“ benutzt hat. Es würde, da ihm die Gebete ohne Zweifel überliefert sind, nur folgen, dass in den Kreisen, aus welchen diese Gebete stammen, das Joh.-Ev. bekannt gewesen ist, resp. dass diese Gebete ihren Ursprung aus dem johanneischen Kreise haben. Betreffs des Verfassers der *Αἰδαχή* bleibt es dabei, dass er eine Bekanntschaft mit dem Joh.-Ev. nicht verräth. Übrigens ist zu beachten, dass die Gebete bei aller Verwandtschaft mit Johannes einen Gedanken in die h. Feier hineinlegen, der ihnen eigenthümlich ist. Die das Abendmahl feiernde Gemeinde erwartet bei der Mahlzeit ihren Herrn und sieht in dem h. Brode ein Abbild der Vereinigung aller Glieder der Kirche auf Erden in dem zukünftigen Reiche Gottes.

3) Der Barnabasbrief. Überaus lehrreich ist das Verhältniss der *Αἰδαχή* zu diesem Briefe. Der erste Abschnitt des



ersten Haupttheils der *Αἰδοαί* (c. I—VI) stammt zum grössten Theile aus Barn. 18—20 (s. die Tabelle S. 66 f.). Angesichts dieses Thatbestandes ist zunächst noch einmal die alte Frage aufzuwerfen, ob die cc. 18—21 wirklich ein integrierender und ursprünglicher Bestandtheil des Barnabasbriefes sind. Man hat dagegen geltend gemacht, dass sie in der alten lateinischen Übersetzung fehlen und dass ihr Inhalt sich von dem der cc. 1—17 sehr erheblich unterscheide. Allein erstlich ist die Bezeugung dieser Capitel — sie sind schon von Clemens und Origenes als zum Barnabasbrief gehörig citirt worden — eine vortreffliche, sodann sind viele feine und belangreiche Beziehungen zwischen c. 1—17 (namentlich c. 1—4) und c. 18—21 nachweisbar. Eine erneute genaue Prüfung hat mich in der Einheit des Barnabasbriefes in seiner überlieferten Gestalt durchweg bestärkt. Die Dinge liegen m. E. so klar, dass man auf eine detaillirte Beweisführung z. Z. verzichten darf, bis sich ein Widerspruch erhebt<sup>8)</sup>. Bemerkt sei übrigens, dass Heydecke, welcher den Barnabasbrief für interpolirt erklärt, die cc. 18—21 zum ursprünglichen Brief rechnet. Es bringt aber die *Αἰδοαί* selbst ein sehr werthvolles Zeugniss für die Einheit des überlieferten Barnabasbriefes. In c. XVI, 2 nämlich hat sie einen längeren Satz aus Barn. 4, 10 herübergenommen und in c. X, 6 folgt sie der ausdrücklichen Anweisung des Barnabas (c. 12, 10. 11), dass man Jesus nicht David's Sohn, sondern David's Herrn (Gott) nennen solle. Sie hat also nicht nur die Schlusscapitel, sondern auch die erste grössere Hälfte des Briefes gekannt. Natürlich ist das kein strenger Beweis für die Einheit, aber doch eine werthvolle Stütze derselben: die älteste Schrift, welche die Existenz des Barnabasbriefes bezeugt, hat sowohl aus c. 4 u. c. 12 als aus c. 18—21 geschöpft; also gehörten diese Stücke doch wahrscheinlich zusammen, d. h. die Schlusscapitel sind ein integrierender Bestandtheil des Briefes.

Unbedenklich darf man sagen, der Verf. der *Αἰδοαί* hat aus dem Barnabasbrief geschöpft, nicht umgekehrt. Was Bar-

8) S. Müller, Barnabasbrief S. 344 f.; Heydecke, Dissert. qua Barnabae ep. interpolata demonstr. p. 12—14; Rendall bei Cunningham, A dissert. on the ep. of S. Barn. p. 78 sq.; meine Ausgabe des Briefes (PP. App. Opp. 1, 2 p. 73); Krawutzky in der Tüb. Quartalschrift 1882 S. 369 f.

nabas c. 19 bietet, ist eine rudis indigestaque moles ohne Zusammenhang und ohne Disposition. Es ist bewunderungswürdig, was der Verf. der *Αιδαχή* aus diesem wüsten Haufen von moralischen Sätzen gemacht hat! Er hat ein streng gegliedertes, trefflich geordnetes Compendium der christlichen Moral geschaffen. Die Aufgabe, aus c. 19 des Barnabasbriefs mit Hülfe einiger Sätze der Bergpredigt ein solches Compendium abzufassen, könnte noch heute von Niemandem in einer trefflicheren Weise gelöst werden als dies vom Verf. der *Αιδαχή* geschehen ist. Man wird es nach genauem Studium der Composition der *Αιδαχή* (s. oben S. 38 f.) kaum für glaublich halten, dass diese ausgezeichnet disponirten Abschnitte nicht frei vom Verfasser componirt worden sind, sondern dass er sich hier treu an eine ihm den Stoff darbietende Vorlage gebunden hat. Welche zahlreichen Umstellungen, neue Verbindungen und Einschiebungen er vornehmen musste, das zeigt die oben gegebene Tabelle. Ausgelassen hat er nur sehr Weniges und dies fast durchweg mit gutem Grund. Es fehlen in *A.* ein paar kurze Sätze aus B. 19, 2. 3. 8., theils weil sie zu allgemein gehalten waren, theils weil sie im Folgenden besser präcisirt noch einmal vorkamen. Es fehlt in *A.* der unverständliche Satz B. 19, 4: *οὐ μὴ σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν*, ebenso ist in *A.* der schlechtgebaute, überladene Satz B. 19, 10 entlastet und verkürzt worden. Es fehlt endlich das „*οὐ μὴ λάβῃς ἐπὶ ματαίᾳ τὸ ὄνομα κυρίου*“ in B. 19, 5, weil der Verf. diese specielle Ermahnung in seinem Kataloge nicht unterbringen konnte. Dies sind alle Auslassungen; denn mit dem Fehlen des Satzes B. 19, 8: „*ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἀγνεύσεις*“ in *A.* hat es eine besondere Bewandniss (s. unten).

Das Schema der beiden Wege hat die *A.* aus dem Barnabasbrief; aber sie setzte an die Stelle „des Lichts und der Finsterniss“ als deutlichere Bezeichnungen vielmehr „das Leben und den Tod“ nach einer Andeutung, die Barnabas selbst (19, 1; 20, 2) gegeben hatte. Als der Lebensweg werden nun in der *Αιδ.* die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe bezeichnet, während Barnabas — man darf darin wohl einen Beweis seines höheren Alters erkennen — zwischen Gottes- und Nächstenliebe überhaupt einen Unterschied nicht gemacht hat. Die Gottesliebe ist in der *Αιδ.* nach dem Evangelium (und nach Hermas) aus-

geführt, die Nächstenliebe dagegen und der Weg des Todes (mit Ausnahme von III, 1—6) nach Barnabas. Die ziemlich zahlreichen kleinen Veränderungen und Zusätze zum Barnabastexte in *A.* nehmen meistens ein besonderes Interesse nicht in Anspruch. Sie erklären sich zu einem Theile aus der Absicht des Bearbeiters, dem mosaischen Dekalog entsprechend seine Ermahnungen zu gestalten, zu einem Theile aus dem Streben nach Vollständigkeit; aber mit fünf Veränderungen hat es doch eine andere Bewandniß.

1) Barn. sagt 19, 5 ganz allgemein: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου, die *Διδ.* dagegen fordert (II, 7): οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Unzweifelhaft ist damit die Ermahnung des Barnabas abgeschwächt. Die *Διδ.* verlangt nicht mehr, dass man jeden Nächsten ὑπὲρ τὴν ψυχὴν liebe, sondern nur gewisse Nächste.

2) Barn. schreibt 19, 11: εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν, die *Διδ.* dagegen fordert (II, 7): οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον. Das ist unzweifelhaft eine Correctur des Satzes des Barnabas; denn nur in Hinblick auf diesen Satz kann das Verbot in der *Διδ.* niedergeschrieben worden sein, da eine andere Stelle in c. 19 nicht parallel ist. Mag nun auch Barnabas unter dem πονηρός allein den Teufel verstanden haben — der Verf. der *Διδ.* hat ihn so nicht verstanden. Seine Formulirung stellt sich wiederum als die Milderung einer Schroffheit dar, die sich bei B. nicht minder in der in Nr. 1 geforderten Liebesverpflichtung wie in diesem Hass gegenüber dem Bösen zeigt.

3) Barn. schreibt 19, 9. 10: ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας, die *Διδαχή* dagegen (IV, 1) ermahnt: τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. Das ist eine gründliche Umarbeitung! Den Gerichtstag hat die *Διδ.* ganz weggelassen, auch die Pflicht, den Verkündiger des Wortes Gottes wie seinen Augapfel zu lieben, hat sie — erschien diese Mahnung schon barok? — gestrichen. Dagegen erhielt die Mahnung nun eine Fassung, kraft welcher ihre Beobachtung wirklich controlirt werden kann. Man soll des Verkündigers des göttlichen Wortes

stets eingedenk sein, d. h. man soll für ihn sorgen (c. XIII), sich ihm anschliessen u. s. w., und man soll ihn zweitens ehren, wie den Herrn. Dass hier ein gewaltiger Fortschritt über Barnabas hinaus in der Sorge für die Organisirung der Gemeinden vorliegt, ist offenbar.

4) Barn. schreibt 19, 12 einfach: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίας σου*, die *Αἰδοαχή* fügt (IV, 14) hinzu „*ἐν ἐκκλησίᾳ*“. Auch dieser Zusatz ist sehr beachtenswerth; es gilt von ihm dasselbe was zu Nr. 3 gesagt ist.

5) Unbedeutender, aber doch nicht ganz zu übersehen, ist, dass die *Αἰδ.* IV, 10 statt „*ᾗ λθεν*“ (B. 19, 7) „*ῥοχεται*“ bietet. Es sei dies wenigstens erwähnt.

Man wird zugestehen, dass die sub 1—4 angeführten Fälle der Beachtung in hohem Grade würdig sind. Sie zeigen, wie rasch die Entwicklung im ersten Jahrhundert der Kirche verlaufen ist, und wie man desshalb bereits nach wenigen Jahren das Bedürfniss fühlte, überlieferte Schriften zu recensiren<sup>9)</sup>.

Schliesslich ist noch einer Auslassung zu gedenken. Der Verf. hat in c. II—IV den Satz des Barnabas (19, 8): „*ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἀγνεύσεις*“ nicht aufgenommen. Nun, dieser Satz konnte auch um der Einschränkung willen, die ihm beigelegt ist, in dem streng disponirten Abschnitte c. II—IV keine Stelle finden; aber er ist in dem Anhang zu den beiden Wegen c. VI, 2. 3 dem Sinne nach aufgenommen. Hier erprobt es sich noch einmal, dass wir diese Verse (s. oben S. 41 f. und die Note z. d. St.) richtig erklärt und den Zusammenhang, in welchem sie mit c. I—V stehen, zutreffend aufgefasst haben.

Da die cc. I—VI fast durchweg von älteren Schriften — Evangelium und Barnabasbrief — abhängig sind, und da die

9) Was die Zeit des Barnabasbriefes betrifft, so halte ich daran fest, dass mit den Angaben in c. 4 chronologisch nichts anzufangen ist, und dass sich c. 16, 3. 4 auf die Wiederherstellung des jüdischen Tempels, nicht auf den Bau eines geistlichen Tempels, bezieht (s. die Prolegg. zu meiner Ausgabe des B. p. LXVII sq.); aber ich wage nur noch zu behaupten, dass der Brief nicht nach dem J. 125 geschrieben sein kann, lasse daher die ganze Zeit zwischen 96—125 für seine Abfassung offen, weil in diesem ganzen Zeitraume Gerüchte über den Wiederaufbau des jüdischen Tempels resp. Hoffnungen, die sich zu Gerüchten verdichteten, vorhanden gewesen sein können.

kleinen Freiheiten, die sich der Verf. beiden gegenüber genommen hat, für ihn sehr charakteristisch sind (s. oben S. 50 f. und das eben sub 1—4 Bemerkte), so ist es geboten, den einzigen selbständigen grösseren Abschnitt in diesem Theile (III, 1—6) genau daraufhin anzusehen, ob derselbe nicht auch ein charakteristisches Gepräge trägt. Das Ergebniss dieser Untersuchung enttäuscht. Doch darf vielleicht das Eine als bemerkenswerth angeführt werden, dass der Verf. so ausdrücklich vor den verschiedenen Formen der Magie warnt (III, 4: *οἰωνοσόπος, ἐπαιδός, μαθηματικός, περικαθαίρων*). Wenigstens ist diese Warnung die speciellste, die in dem sonst sehr allgemein gehaltenen Kataloge vorkommt.

Über die richtige Einsicht in die Composition und Haltung der *Λιδαχή* hinaus ist die Vergleichung mit dem Barnabasbrief in dreifacher Hinsicht noch von hohem Werthe. Erstlich bietet die *Λιδ.* das älteste, mit aller Genauigkeit zu ermittelnde Beispiel der Umformung einer urchristlichen Schrift in eine andere. Als solches hat sie ihre nächste Parallele an dem 2. Petrusbrief in seinem Verhältniss zum Judasbrief. Aber man darf wohl auch an das Verhältniss der Herrnreden bei Matthäus und bei Lucas erinnern. Wie der Verf. der *Λιδαχή* aus dem ungeordneten Haufen von Sprüchen des Barnabas nach sachlichen Gesichtspunkten in sich zusammenhängende Gruppen geschaffen hat, so hat auch der erste Evangelist die verstreuten Sprüche des Herrn, die ohne Verbindung unter einander überliefert waren, zu zusammenhängenden Reden verarbeitet und sich dabei allerlei Freiheiten gestattet. Das Studium des Verhältnisses der *Λιδ.* zu Barn. ist daher allen denen besonders zu empfehlen, welche die synoptische Frage bearbeiten wollen. Zweitens ist die Benutzung des Barnabasbriefs durch den Verf. der *Λιδαχή* für das Ansehen und die Geschichte jenes Briefs in ältester Zeit von hoher Bedeutung. Seine Schlussermahnungen sind neben dem Evangelium benutzt worden, um die *διδαχή κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων* festzustellen. Das setzt ein hohes Ansehen des Briefes voraus. Der Verf. der *Λιδαχή* hat sich gewiss nicht mit fremden Federn schmücken wollen, d. h. er hat nicht etwa darauf gerechnet, dass seinen Lesern der Barnabasbrief unbekannt sei — die Geschichte beider Schriften spricht gegen diese ohnehin precäre Annahme —, sondern er hat die Sätze, die er bei Barnabas las, als die christ-



lichen Moralsätze d. h. als Gemeingut aller Christen angesehen und demgemäss verwerthet. Er hat ferner im 16. Capitel mitten in das Mosaik, das er aus Evangeliencitaten zusammengesetzt hat, einen Satz aus dem Barnabasbrief eingefügt und damit vor allem die hohe Achtung bekundet, die ihm dieser Brief eingeflösst hat. Er ist endlich der Anweisung des Barnabas gefolgt und hat den Davidssohn zu einem Davidsgott gemacht (X, 6). Drittens aber bezeugt die *Αἰδοαχή*, dass unser Barnabastext, wie wir ihn jetzt lesen, vorzüglich erhalten ist. Auch nicht eine einzige Stelle hat durch den neuen Zeugen eine irgendwie erhebliche Correctur erfahren <sup>10)</sup>.

4) Der Hirte des Hermas. Die Benutzung des Hirten — ein für die Abfassungszeit der *Αἰδοαχή* überaus wichtiges Datum — ist I, 5 (s. Mand. II, 4—6) wahrscheinlich. In der Note ist ausführlich über das Verhältniss der beiden Stellen gehandelt, worauf hier verwiesen sei. Gerade die Unsicherheit, welche der Verf. der *Αἰδ.* in seinen Bestimmungen über das Geben verräth, und der Widerspruch, in den er sich verwickelt, zeigt, dass ihm der Wortlaut, wie ihn Hermas giebt, vorlag, und dass er diesen Wortlaut als Autorität schätzte, aber ihm doch zu entfliehen versucht hat. Wie bei evangelischen Sprüchen und beim Barnabasbrief, so hat also auch im Verhältniss zum Propheten Hermas der Verf. der *Αἰδοαχή* sich Correcturen erlaubt, die da zeigen, dass die Entwicklung der Verhältnisse bereits weiter fortgeschritten war, und dass daher die *διδασχὴ κυρίου* sich gewisse Ermässigungen gefallen lassen musste. Unter der Voraussetzung, dass die Abhängigkeit vom Hirten aus c. I, 5 erwiesen ist, fällt noch ins Gewicht, dass der Verfasser c. V in den Zusätzen, die er zu Barn. c. 20 gemacht hat, sich aufs stärkste mit dem Lasterkataloge Herm. Mand. VIII, 3—5 berührt (s. meine Note zu c. V), so dass auch hier die Annahme einer Benutzung sehr nahe liegt.

---

Paulinische Briefe sind in der *Αἰδοαχή* nicht citirt; auch giebt es keine einzige Stelle, an welcher die Benutzung jener Briefe

---

10) Der Text, wie ihn von Gebhardt constituirt hat, erweist sich als vortrefflich; nur ist c. 19, 7 mit G und *Αἰδοαχή* (gegen ■ C) „παλὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ διγλωσσία“ vielleicht zu halten.

evident zu nennen wäre. Doch ist im Commentar auf einige Ausführungen hingewiesen worden, welche an paulinische Ermahnungen erinnern, s. zu VI, 3 (*ειδωλόθυτον*); XI, 5. 6 (I Cor. 11, 26); X, 6 (*μαρὰν ἀθά*); XI, 3 f. (aber XI, 7 ist Paulus vom Verf. der *Αἰδαχή* corrigirt worden, wenn demselben der I. Corinthierbrief bekannt war); XI, 11 (*μυστήριον ἐκκλησίας*); XII, 3 (*ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*); XIII, 1. 2 (*προφῆται καὶ διδάσκαλοι*); XVI, 4—8 (Antichrist). Die Pastoralbriefe können dem Verf. der *Αἰδαχή* noch nicht bekannt gewesen sein. Mit dem Judasbrief hat er die *κυριότης* (Jud. 8, cf. *Αἰδ.* IV, 1) und das *γόγγυσος* (*Αἰδ.* IV, 6, cf. Jud. 16: *γογγυσταί*) gemein, doch das will wenig besagen (auch Jud. 22. 23 = *Αἰδ.* II, 7 kommt schwerlich in Betracht); ebensowenig sind die Parallelen I Pet. 1, 13 (zu *Αἰδ.* X, 6); 2, 5 (X, 3; XIV, 1. 2. 3); 2, 11 (I, 4); 2, 13 (XVI, 5) u. a. für die Frage nach einem literarischen Abhängigkeitsverhältniss von Gewicht. Auch kann die Benutzung der Johannes-Apokalypse nicht aus c. X, 6 erschlossen werden; auch in c. XVI. ist auf dieselbe keine Rücksicht genommen.

## § 5. Die Gemeindezustände. Zeit und Ort der *Αἰδαχή*.

### I. Die Organisation der Gesamtkirche und der Gemeinde nach der *Αἰδαχή* unter Vergleichung der anderen Urkunden.

#### 1. Die Christenheit oder die Kirche.

Die *Αἰδαχή* richtet sich an die *ἐθνη* d. h. an die aus den Heiden berufenen Christen in ihrer Gesamtheit; nirgendwo fasst ihr Urheber die besonderen Zustände einer einzelnen Gemeinde ins Auge. Keine gemeinsame politische Organisation verknüpft die Gemeinden, welche über die ganze Erde zerstreut sind (IX, 4; X, 5); aber sie bilden doch eine Einheit, nämlich die *ἐκκλησία θεοῦ* (*κυρίου*), über welche Gott selbst schirmend die Hand hält, welche er in der Liebe vollendet, heiligt und in sein zukünftiges Reich einführt (ibid.). Der gegenwärtige Zustand der Zerstreuung entspricht nicht dem Wesen der Kirche; erst in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wird dieselbe die Einheit erhalten, auf welche sie angelegt ist. Aber eine geistige Einheit ist schon jetzt vorhanden. Alle Christen sind auf den Namen des Herrn getauft, nähren sich von derselben heiligen Speise, gründen sich auf dieselben Offen-

barungen in Bezug auf Glaube, Erkenntniss und Unsterblichkeit, und leben nach den gleichen heiligen Geboten Gottes: in diesem gemeinsamen Besitze umschlingt ein Band der Einheit alle Christen. Wenn Tertullian (Apolog. 39) bemerkt: „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere“, so ist die *Ἀδελφία* gleichsam eine Glosse zu diesem Bekenntniss. Sie zeigt, dass es wirklich eine Zeit in der Christenheit gegeben hat, in welcher man noch auf alle Krücken zu verzichten willens gewesen ist, und die heilige, die Enden der Erde umspannende Christenheit auf dem Grunde einer geistigen Gemeinschaft zu bauen bestrebt war. Darf man auch das, was sich als *Ἀδελφία κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* giebt, nicht ohne weiteres als in der Zeit des Schriftstellers wirklich realisirt ansehen, so zeigt doch gerade die Schlichtheit der Ausführungen im Vereine mit den durchweg concreten Anordnungen des Verfassers, dass hier nicht nur ein abstractes Programm vorliegt, sondern dass diese Zusammenfassung der apostolischen Herrnherrschaft aus lebendigem Streben herausgewachsen ist und an jedem Punkte den Anspruch erhebt, als wirkliche Richtschnur des Lebens zu gelten.

Einzelnen aufgezählt, in der Reihenfolge, welche der Verfasser beobachtet hat, sind aber die Stücke, welche die Einheit der Christenheit d. h. der Kirche begründen, folgende: Erstlich die disciplina nach den Herrngeboten, zweitens die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, drittens die Fasten- und Gebetsordnung, insonderheit der regelmässige Gebrauch des Herrngebets, viertens endlich die Eucharistie d. h. die h. Speise, bei deren Niessung die Gemeinde Gott, dem Schöpfer aller Dinge, für die durch Jesus ihr gewordene Offenbarung — für den Glauben und die Erkenntniss und die Unsterblichkeit — Dank sagt und die Erfüllung ihrer Hoffnung — den Untergang dieser Welt, die Wiederkunft Christi und die Aufnahme in das Reich Gottes — erfleht. Wer diese „Lehre“ hat und darnach thut, der ist ein „Christ“ (XIII, 4), gehört zu den Heiligen (IV, 2), ist ein „Bruder“ (IV, 8) und soll aufgenommen werden wie der Herr (XI, 2)<sup>1)</sup>.

1) In der Aufzählung der fundamentalen Stücke ist uns die ausdrückliche Hervorhebung der Gebetsordnung, speciell des Vater-Unsers, neu.

Von einer formulirten regula fidei ist in der *Αἰδοαχή* noch nicht die Rede; unzweifelhaft genügt dem Verfasser noch der Gebrauch der Abendmahlsgebete und der Taufformel, um den christlichen Charakter dessen, der auf den Namen „Christ“ Anspruch erhebt, festzustellen. Das was Tertullian (de praescr. 20) „eiusdem sacramenti una traditio“ genannt und nicht ohne Kunst und Mühe an die Stelle der conscientia religionis, disciplina und spes gesetzt hat, existirte für den Verfasser der *Αἰδοαχή* nicht. Wohl fasst er (XI, 2) den Fall ins Auge, dass ein Christ die Gemeinden für falsche Lehren zu gewinnen sucht, und er sieht eine Zeit heraufziehen, in welcher die Pseudopropheten und Verderber zahlreich sein und die Schafe in Wölfe verwandelt werden (XVI, 3), aber er hat den Aposteln desshalb noch nicht lehrgesetzliche Anordnungen zugeschrieben, bestimmt diesen Gefahren zu begegnen. Wir beklagen es, dass der Verfasser der *Αἰδοαχή* uns schlechterdings gar keine Andeutungen über den Charakter der Irrlehrer seiner Zeit gemacht hat, aber wir müssen uns dafür mit der Einsicht trösten, dass er die Apostel, in deren Namen er spricht, noch nicht wie Tertullian als Lehrer der Dogmatik vorzustellen versucht hat. Wenn es ein wesentliches Charakteristikum der katholischen Schriftsteller ist, dass sie das Evangelium als die rechte Lehre von dem Vater und dem Sohne sowie von den heiligen Schriften darstellen, so kann weder der Verfasser der *Αἰδοαχή* als ein solcher gelten, noch kann man von der Christenheit, an die er sich richtet, sagen, dass sie „katholisch“ gewesen ist. Es ist vielmehr noch die Kirche, welche *τὴν ἐνότητά τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* halten will, und welche sich bewusst ist, ein Leib und ein Geist zu sein, weil sie in einer Hoffnung der Berufung berufen ist und den einen Herrn, den einen Glauben und die eine Taufe besitzt.

Aber die Einheit der Christenheit ist doch nicht ohne äussere, allgemein sichtbare Merkmale. Tertullian sagt (l. c.), dass die „communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis“ die Einheit der vielen getrennten Gemeinden erweisen; dem Lucian (Peregr. Prot. 12 sq.) ist bei seiner Betrach-

---

In lehrgesetzlicher Weise ist noch keines derselben aufgestellt; aber die *Αἰδοαχή* zeigt doch die Stellen, bei welchen gesetzliche Bestimmungen leicht eingeführt werden konnten. Dazu s. vor allem c. XIII.

tung der christlichen Gemeinden kein Eindruck frappanter gewesen als der der Solidarität der Christen, ihrer „unglaublichen Rührigkeit“ in allem, was ihre gemeinschaftlichen Interessen angeht, ihrer Wanderungen und ihrer schrankenlosen Gastfreundschaft und Opferwilligkeit. Auch der Verfasser der *Μεταχί* bezeugt dieselbe, ja die ganze Anlage seines Buches ist bereits ein sprechendes Zeugniß. Die erste praktische Folgerung, welche er (XI, 1) zieht, nachdem er die den Christen wesentlichen Stücke ihrer Verbindung aufgezählt, lautet: „Wer nun zu Euch kommt und Euch dies Alles, was da soeben gesagt ist, lehrt, den nehmt auf“, und die cc. XI—XIII beschäftigen sich mit den wandernden Christen und den Pflichten, welche sie gegen die Gemeinden und die Gemeinden gegen sie haben. Erst nach diesen Darlegungen hält es der Verfasser für angemessen, Anordnungen in Bezug auf die geschlossene Einzelgemeinde zu geben.

Wir erkennen hier vor allem, dass der Verfasser noch in einer Zeit schreibt, in welcher die Christen zu einem grossen Theile im strengen Sinn „*παροικοῦντες*“ gewesen sind, und in welcher daher das richtige Verhalten zu den wandernden Brüdern ein Hauptstück in den Ermahnungen bilden musste<sup>2)</sup>.

Der Verfasser stellt zunächst die Anweisung voran, dass Jeder, der in dem Herrnnamen kommt, Aufnahme finden soll (XII, 1). Von Legitimationsbriefen, welche die wandernden Brüder bei sich zu tragen haben, ist noch nicht die Rede. Das Bekenntniß zu dem Herrn soll genügen, damit der Wanderer Rast halten und Erquickung empfangen kann. Ein jeder Bruder, an den er sich wendet, hat sie zu gewähren. Aber bereits haben die Gemeinden die Erfahrung machen müssen, dass sie von Unwürdigen ausgebeutet worden sind<sup>3)</sup>. Eine Prüfung ist nöthig und eine Unterscheidung der Fälle. Handelt es sich um einen Bruder, der durchreist, so soll die Regel gelten, dass er die

2) Vgl. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte 1877. Polykrates (ap. Euseb. V, 24, 7) sagt von sich, er sei *συμβεβληκὸς τοῖς ἀπὸ οἰκουμένης ἀδελφοῖς*. Über auswärtige Brüder in der römischen Gemeinde s. Iren. III, 3, 1.

3) S. Lucian, Peregr. Prot. 13: „Findet sich nun bei den Christen ein Gaukler ein, ein geriebener Mensch, der da weiss wie's gemacht wird, so ist er, ehe man es sich versieht, in kurzer Zeit reich geworden und lacht die einfältigen Leute aus“.



Gastfreundschaft und Hülfe der Gemeinde nicht länger als zwei, höchstens drei Tage in Anspruch nehmen darf. Handelt es sich aber um einen solchen, der sich in der Gemeinde niederlassen will, so gilt für denselben das unabdingliche Gebot der Arbeit. Ist er ein Handwerker, so soll er sich von seinem Handwerk nähren; versteht er ein solches nicht, so soll ihm die Gemeinde eine für ihn passende Arbeit nachweisen (XII, 4) — also schon damals diese Bestimmung! —; denn kein Christ darf ohne Arbeit leben. Wer sich diesem Gebote nicht fügen will, von dem soll man die Hand abziehen: er ist ein „*Χριστέμπορος*“, ein Mensch, der mit seinem Christenthume Geschäfte machen will.

Es sind wenige und höchst einfache Anweisungen, die uns hier zum ersten Male mitgetheilt werden; aber sie sind gewichtig genug, um den ganzen, so lebendigen Verkehr der Christen im Reiche unter oft sehr complicirten Verhältnissen zu regeln, die Gefahren, die er in sich barg, soweit möglich zu beseitigen und seinen Gewinn rein zu erhalten. Dass dennoch vielfach Irrlehrer in die Gemeinden drangen<sup>4)</sup>, und dass andererseits Schwindler sie brandschatzten, war nicht zu vermeiden; aber man soll nicht sagen, dass die religiöse Begeisterung und der Enthusiasmus in ältester Zeit keine strengen Ordnungen und Massregeln zugelassen habe, dass diese vielmehr erst in Folge der katholischen Politisirung der Christenheit eingeführt worden seien. Der brüderliche Verkehr, welcher die Gemeinden verband<sup>5)</sup>, in dem sich die Einheit der Christenheit auch äusserlich erkennbar darstellte, unterstand, wie die *Αἰδαχή* zeigt, einer Regel, welche ebensosehr ein Ausfluss der aufrichtigen Liebe und Hilfsbereitschaft gewesen ist wie der Weisheit und des Bewusstseins, dass Arbeit Christenpflicht sei. Man hat es nicht selten als eine Singularität hingestellt, dass Paulus die Thessalonicher zu ruhiger Arbeit ermahnt hat, ja man hat sogar in dieser Mahnung eine der vielen absonderlichen Ausführungen gesehen, in denen Paulus sich von

4) S. namentlich die Ignatiusbriefe.

5) Min. Felix, Octav. 9 (Caecilius): „Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promisce appellant fratres et sorores“. 31 (Octavius): „Sic nos mutuo, quod doletis, amore diligimus . . sic nos, quos invidetis, fratres vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes“.

den meisten seiner Brüder unterschieden habe — allein die christlichen Gemeinden im Reiche wären das nicht geworden was sie im 2. Jahrhundert geworden sind, wenn ihre grosse, auf der gleichen Gesinnung beruhende Conföderation nicht das Gebot gegenseitiger Hülfeleistung durch die strenge Verpflichtung zur Arbeit begrenzt hätte (Pseudoclem. de virg. I, 11: „Quisquis enim otiosus est, sine labore est et sine utilitate. Tales sunt viae omnium illorum, qui nulli incumbunt labori“). Weil aber die Christenheit damals ein Bund gewesen ist — in den Grenzen, in denen ein solcher Bund auf Erden wirklich werden kann —, in welchem auf Grund der conscientia religionis, der unitas disciplinae und dem foedus spei die Arbeit nicht weniger als die Hülfeleistung unabdingliche Pflicht gewesen ist, darum hat sie sich in einer Welt behaupten können, in welcher Schöpfungen arbeitsscheuer Enthusiasten niemals von Dauer sind.

Aber die so geordnete Übung der Gastfreundschaft und Hülfeleistung ist doch nicht das einzige äussere Merkmal der Einheit der Christenheit gewesen, vielmehr besass sie in der Zeit des Verfassers der *Αἰδολογία* noch ein zweites, welches von ausserordentlicher Bedeutung gewesen ist. Erst die neuentdeckte Urkunde hat uns dasselbe wirklich deutlich gemacht, und sie ist nicht zum mindesten eben desshalb für uns von so unschätzbarem Werthe — es sind die Prediger des göttlichen Worts.

## 2. Die Geehrten in der Christenheit: Apostel, Propheten und Lehrer.

In den zahlreichen Untersuchungen über die Anfänge der kirchlichen Verfassung hat man sich bisher ganz wesentlich auf die Aufgabe beschränkt, die Entstehung der Ämter der Episkopen und Diakonen sowie der Presbyter in der Kirche zu erforschen, diejenigen Stellen in den ältesten Urkunden aber bei Seite gelassen oder sich doch nur in Kürze mit ihnen abgefunden, in welchen von Aposteln (über die Zwölfzahl der Jünger Jesu hinaus), Propheten und Lehrern die Rede ist<sup>6)</sup>. Diese Beschränkung hatte ihren guten Grund; denn erstlich ist die epi-

6) Auch Hatch (Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum 1883) ist auf die Apostel u. s. w. nicht eingegangen.

skopale und presbyteriale Organisation in der Folgezeit allein in Kraft geblieben und hat alle anderen Formen verdrängt, sodann waren die Nachrichten über Apostel u. s. w. in den ältesten Urkunden bisher so fragmentarisch, dass man sich, wollte man nicht unsicheren Vermuthungen folgen, mit der blossen Constatirung derselben begnügen musste. So gross aber war auf dem betreffenden Gebiete die Unsicherheit, dass man sogar dazu fortgeschritten ist, hie und da die abgerissenen Nachrichten über Organisationen, die sich in den engen Rahmen des Ermittelten nicht fügen wollten, zu corrigiren. So hat man z. B. ziemlich allgemein die Erzählung des Lucian, dass Peregrinus bei den Christen „Prophet“ geworden, als solcher herumgezogen und unterhalten worden sei<sup>7)</sup>, beanstandet, indem man annahm, dass Lucian hier eine unpassende Bezeichnung für die Ehrenstellung des Peregrinus in den Gemeinden gewählt habe.

Die *Αἰδοχή* hat uns endlich Licht gebracht. Die kostbaren Nachrichten, welche sie uns über die Stellung der Apostel, Propheten und Lehrer in den Gemeinden giebt, sind geeignet, Stellen wie I Cor. 12, 28 f.; Act. 11, 27; Act. 13, 1 f.; Eph. 4, 11; 2, 20; 3, 5; Apoc. 2, 2; Mt. 10 cum parall.; Jacob. 3, 1; Hebr. 13, 7. 17; Herm. Vis. III. Sim. IX etc., Lucian, Peregr. 11 f.; Euseb. h. e. III, 37 und manche andere zu erhellen. Es wird daher angezeigt sein, den Thatbestand in der *Αἰδοχή* unter Berücksichtigung der parallelen Nachrichten genau zu erheben.

In dem 4. Capitel, in welchem der Verfasser die besonderen Pflichten der Christen als Glieder einer Gemeinde zusammengefasst hat, ist als erstes Gebot die Ermahnung vorangestellt: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*. Das ganze Buch aber — namentlich das c. XV über die Episkopen und Diakonen Gesagte — zeigt, dass der Verfasser nur eine Klasse von Gehörten in den Gemeinden kennt, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als *ministri evangelii*<sup>8)</sup>. Schon diese Be-

7) Lucian, Peregr. 11. 16.

8) Auch der Verfasser des Hebräerbriefes (13, 7) charakterisirt die „*ἡγούμενοι*“ durch die nähere Bestimmung: „*οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“, und weiss von keiner anderen Unterscheidung innerhalb

obachtung allein, die mit voller Klarheit aus der *Διδαχή* hervortritt, ist geeignet, unsere bisherigen Vorstellungen von der Natur, der Entwicklung und dem Ansehen des Amtes in der Christenheit durchgreifend zu berichtigen. Und zwar sind sie, wenn man sich dieses anachronistischen Ausdrucks bedienen darf, im Sinne des Protestantismus zu berichtigen. Wenn die Augsburgische Confession (Art. V) der ganzen auf göttliche Anord-

der Gemeinden (13, 17) als der, welche durch die Lehrer, die über die Seelen wachen, und die Hörer, welche ihnen zu gehorchen haben, gegeben ist. Es ist in der Note zu IV, 1 darauf hingewiesen worden, dass die Combination der Stellen aus der *Διδαχή* mit Hebr. 13, 7. 17. 24 ein Licht auf jene bisher so dunklen Ermahnungen des 1. Clemensbriefes wirft, in welchen (s. c. 1, 3; 21, 6) neben und vor den *πρεσβύτεροι* die *ἡγούμενοι* resp. die *προηγούμενοι* genannt sind und ihnen gegenüber Gehorsam verlangt wird, während die *πρεσβύτεροι* nur eine *τιμὴ καθήκουσα* beanspruchen dürfen. Die *ἡγούμενοι* des I Clemensbriefes sind fortab als die professionsmässigen Prediger zu betrachten und dürfen mit den Presbytern nicht identificirt werden. Diese Erklärung bestätigt sich aber durch einen Blick auf Act. 15, 22. 32; denn dort werden Judas und Silas zuerst allgemein als *ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* bezeichnet, dann aber wird nachträglich dieser Ausdruck dahin präcisirt, dass sie „Propheten“ waren (Luther hat sachlich nicht ganz unrichtig das *ἡγούμενοι* im Hebräerbrief durch „Lehrer“ wiedergegeben). Nun giebt es aber noch zwei Stellen in der urchristlichen Literatur, in welchen *οἱ προηγούμενοι* vorkommen — nämlich Herm., Vis. II, 2, 6 und III, 9, 7 —, und es fragt sich, ob auch an diesen Stellen das Wort die professionsmässigen Prediger und Lehrer oder ob es die Bischöfe resp. Presbyter (so verstand ich es früher, s. auch noch *Analecta* zu Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 230) bezeichnet. Die erste Erwähnung der *προηγούμενοι* im Hermas lässt ein sicheres Urtheil nicht zu; hier heisst es: *ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα καθορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἀπολάβωσιν ἐκ πλήρους τὰς ἐπαγγελίας μετὰ πολλῆς δόξης*. Man kann aus diesen Worten und aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen, nichts Sicheres zur Charakterisirung der *προηγούμενοι* entnehmen. Aber an der zweiten Stelle lesen wir: *νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρῆταις· μὴ γίνεσθε ὅμοιοι τοῖς φαρμακοῖς. οἱ φαρμακοὶ μὲν οὖν τὰ φάρμακα ἑαυτῶν εἰς τὰς πύλιδας βαστάζουσιν, ὑμεῖς δὲ τὸ φάρμακον ἑμῶν καὶ τὸν ἰδὼν εἰς τὴν καρδίαν . . . πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδεῖν;* hier scheinen die *προηγούμενοι* von den *πρωτοκαθεδρῆται* ebenso unterschieden zu sein, wie sich im Clemensbrief *ἡγούμενοι* und *πρεσβύτεροι* unterschieden und nebeneinander finden. Es giebt somit in der ganzen urchristlichen Literatur keine Stelle, an welcher *ἡγούμενοι* sicher mit *πρεσβύτεροι* zu identificiren sind. Dagegen bezeichnet an allen Stellen, wo das Wort abgesehen vom Hirten

nung zurückgeführten Hierarchie der Kirche den Satz gegenüberstellt: „Ut fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii“, und alles Amtsthum, welches sich nicht an diesem Satze legitimiren kann, auf solche Weise seiner angemessenen Würde beraubt, so hat sie, wie wir jetzt sagen dürfen, die urchristliche Auffassung für sich.

Wer sind aber die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nach der *Αἰδαχή*? Nicht ständige Beamte einer Einzelgemeinde, auch nicht von den Gemeinden gewählte Beamte, sondern zunächst freie Lehrer, die — so müssen wir annehmen — auf ein göttliches Mandat oder Charisma ihren Beruf zurückführten und von Gemeinde zu Gemeinde mit ihrer Predigt wanderten. Unter ihnen werden zwei Klassen streng unterschieden, von denen die zweite wiederum in

in der urchristlichen Literatur vorkommt — nämlich im Hebräerbrief, im Clemensbrief, in der Apostelgeschichte —, dasselbe zweifellos die Lehrer und geistlichen Erzieher der Gemeinde (die berufsmässigen Propheten und Lehrer). Es hat also denselben Umfang und Sinn wie das Wort *οἱ τετιμημένοι* (*Αἰδ.* XV, 2). Ebenso aber, wie die Bezeichnung *τετιμημένοι* auf die Bischöfe und Diakonen (resp. auch auf die Presbyter) in der Folgezeit übertragen wurde, sofern sie den Dienst der Propheten und Lehrer leisteten, ebenso wurden auch dieselben seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in den Ausdruck *ἡγούμενοι* mit einbegriffen, und als nun die berufsmässigen Propheten und Lehrer überhaupt verschwanden, da blieben jene resp. die Bischöfe als die einzigen *ἡγούμενοι* übrig, und man vergass auch bald, um welcher Function willen sie zu diesem Ehrennamen gelangt waren. Bei Clemens Alexandrinus lesen wir (*Paedag.* I, 6, 37): *ἡμεῖς δὲ θεοδίδακτοι καὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι κανχόμενοι. πῶς οὖν οὐ ταύτῃ νοεῖν τὸν ἀπόστολον ὑποληπτέον τὸ γάλα τῶν νηπίων; εἰ γε ποιμένες ἐσμεν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ὑμεῖς· μὴ οὐκ καὶ γάλα τῆς πολυνης τὸν κύριον λέγοντα, τὴν ἀκολουθίαν φυλάττειν ἀλληγοροῦντα;* Clemens versteht hier unter den *προηγούμενοι* wahrscheinlich schon die Cleriker, aber doch die Cleriker, sofern sie Lehrer sind. Dagegen nennt Eusebius (*h. e.* III, 36, 10) den Polykarp einfach *τὸν Συμωναίων ἐκκλησίας προηγούμενον* (= Bischof). *Const. Apost.* II, 46 (p. 74, 8) sind die *προηγούμενοι* die Bischöfe (s. auch *l. c.* II, 26 p. 54, 14: *ὁ ἐπίσκοπος . . . ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν* und III, 5, p. 100, 4, wo gesagt wird, dass die Wittwen diejenigen, welche im Christenthum unterwiesen werden wollen, an die *ἡγούμενοι*, d. h. an die Bischöfe und Presbyter, verweisen sollen). Sehr bezeichnend ist es, dass in dem ersten pseudoclementinischen Brief de virginitate (c. 6, Funk, *Opp. Patr. Apost.* II p. 6, 3) im Citat aus dem Hebräerbrief „*πρεσβύτεροι*“ für „*ἡγούμενοι*“ gesetzt ist.



zwei Ordnungen zerfällt: 1) die Apostel, 2) die Propheten und Lehrer. Diese Prediger sind ganz wesentlich noch zu der Zeit, in welcher der Verfasser schreibt, und für den Kreis von Gemeinden, die er kennt, einerseits die berufsmässigen Missionare des Evangeliums (die Apostel), andererseits die Träger der Erbauung, die geistlichen Stützen des Lebens der Gemeinden (die Propheten und Lehrer) gewesen.

1) Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt; denn nur in Bezug auf die Episkopen und Diakonen heisst es (XV, 1): *Χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, und I Cor. 12, 28 lesen wir: *καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (cf. Eph. 4, 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*). Wie diese göttliche Bestallung in Bezug auf die Apostel zu denken ist, darüber giebt die alte, in Act. 13 aufgenommene Urkunde eine gute Vorstellung. Dort heisst es, dass die in der Gemeinde zu Antiochien wohnenden fünf Propheten und Lehrer, Barnabas, Symeon, Lucius, Manaën und Saulus, nach Gebet und Fasten die Weisung vom heiligen Geist erhalten hätten, den Barnabas und Saulus als Apostel d. h. als Missionare auszusenden. Wir dürfen annehmen, dass auch in anderen Fällen die „Apostel“ sich auf eine solche ausserordentliche Berufung bezogen haben. Die „Propheten“ hatten ihre Legitimation an ihrer in der Form einer Botschaft des h. Geistes vorgetragenen Verkündigung, sofern sich dieselbe erprobte und als geisteskräftig erwies. Was aber die Lehrer betrifft, so lässt sich nicht bestimmt feststellen, auf welche Weise man als ein solcher anerkannt wurde. Jedoch scheint Jacob. 3, 1 einen Fingerzeig zu geben. Dort heisst es: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα ληψόμεθα*. Hieraus geht hervor, dass Lehrer zu werden Sache eines persönlichen Entschlusses — natürlich auf dem Grunde eines Charismas, welches man sich beilegte — gewesen ist. Auch der Lehrer galt als Einer, der zu diesem Berufe den h. Geist empfangen habe<sup>9)</sup>; ob er aber ein wahrhaftiger Lehrer sei

9) Herm. Sim. IX, 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνῶς τὸν λόγον τοῦ*

(XIII, 2), das hatten die Gemeinden ebenso festzustellen wie die Wahrhaftigkeit der Propheten (XI, 11. XIII, 1). Aber sie constatirten nur das Vorhandensein eines göttlichen Auftrags, übertrugen also nicht im Entferntesten damit ein Amt. Übrigens bildeten die besonderen Verpflichtungen, welche die Apostel und Propheten zu erfüllen hatten (s. unten; dort auch über die Lehrer), eine natürliche Schranke, damit nicht allzu viele Unberufene sich in das Predigtamt eindrängten.

2) Die Unterscheidung „Apostel, Propheten und Lehrer“ ist eine uralte und zugleich in der ältesten Zeit allgemeine in der Christenheit gewesen. Der Verfasser der *Διδαχή* setzt voraus, dass allen Gemeinden Apostel, Propheten und Lehrer bekannt sind. C. XI, 7 erwähnt er die Propheten besonders, c. XII, 3 f. nennt er Apostel und Propheten, c. XIII, 1. 2 und XV, 1. 2 aber Propheten und Lehrer zusammen (niemals Apostel und Lehrer). Hieraus folgt, dass die Reihenfolge „Apostel, Propheten und Lehrer“ in seinem Sinne ist, und dass unter gewissen Gesichtspunkten die Propheten eine Kategorie mit den Aposteln gebildet haben, während sie unter anderen Gesichtspunkten zu den Lehrern gestellt werden mussten. Die Reihenfolge ist mit der von Paulus I Cor. 12, 28 (s. oben) angegebenen identisch; somit ist ihr Ursprung bis in die fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts hinaufzuführen, ja mit Sicherheit in eine noch frühere Zeit; denn wenn Paulus sagt: οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους κτλ., so hat er zweifelsohne eine Einrichtung in der Kirche im Auge, die für die judenchristlichen Gemeinden und die Gemeinden, die ohne sein Zuthun gestiftet sind, nicht weniger galt, als für die Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands. Diese Annahme aber bestätigt sich durch Act. 11, 27; 15, 22. 32 und 13, 1 f. An der ersten Stelle lesen wir von Propheten, die aus der jerusalemischen Gemeinde in die antiochenische hinübergewandert sind <sup>10)</sup>; aus der dritten aber geht hervor, dass in Antiochien

θεοῦ, καὶ μὴδὲν ὅλως νοσφισάμενοι εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν, ἀλλὰ πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες, καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Auch I Cor. 14, 26 zeigt übrigens, dass die *διδαχή* durch ein besonderes Charisma verliehen wird.

10) Zu zeitweiligem Aufenthalt; einer derselben, Agabus, hat noch c. 15 Jahre später seinen dauernden Aufenthalt in Judäa gehabt, reiste

fünf Männer, die als Propheten und Lehrer bezeichnet werden, eine Sonderstellung in der Gemeinde einnahmen und aus ihrer Mitte nach Weisung des Geistes zwei als Apostel ausgesondert haben<sup>11)</sup>. Der Apostelberuf war also nicht sofort durch den Beruf des Propheten oder des Lehrers gegeben, sondern es bedurfte noch einer besonderen Weisung des Geistes für denselben. Geht aber aus Act. 13, 1 f. die Ordnung „Apostel, Propheten, Lehrer“ unzweifelhaft hervor, so ist dieselbe damit — da der Bericht Act. 13, 1 f. als zuverlässig gelten darf — für die älteste heidenchristliche Gemeinde und für eine Zeit bezeugt, die von dem Jahre der Bekehrung des Paulus vielleicht nicht einmal durch ein Decennium getrennt war.

Zwischen den Ereignissen, von denen Act. 13, 1 f. berichtet, und der Abfassung der *Αἰσαχίη* mögen nahezu 100 Jahre liegen. Es begegnet uns bei der Untersuchung der Geschichte der Verfassung der christlichen Gemeinden zum ersten Male, dass wir eine Einrichtung, die wir bis auf das Jahr  $\pm 44$  hinaufführen können, 100 Jahre später noch in Kraft finden. Auch die Mittelglieder fehlen nicht ganz. Wir haben erstlich das Zeugniß des ersten Corintherbriefes (12, 28)<sup>12)</sup>; wir besitzen aber sodann

aber dem Paulus nach Cäsarea entgegen, um ihm eine prophetische Kunde zu bringen (Act. 21, 10 f.).

11) Mit Recht nimmt die Mehrzahl der Ausleger an, dass es ausser den c. 13, 1 genannten Fünf keine anderen Propheten und Lehrer in Antiochien gegeben hat. Wahrscheinlich ist es auch nach den Partikeln *τε-καλ-καλ*, *τε-καλ*, dass Barnabas, Symeon und Lucius die Propheten, Manaën und Saulus die Lehrer gewesen sind. Ein Prophet (Barnabas) und ein Lehrer (Paulus) sind somit als Apostel ausgesondert worden. Hieraus erklärt es sich vielleicht auch, dass Barnabas zunächst die Führung hatte.

12) Bei demselben ist zu erwägen, dass Paulus nach Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr Kategorien von charismatisch begabten Personen anführt, sondern nur noch Charismen, ferner dass er innerhalb dieser Charismen Rangunterschiede nicht macht, sondern mit einem doppelten *ἕπειτα* sie in eine Ordnung stellt, während die Apostel, Propheten und Lehrer in Rangfolge durch *πρῶτον*, *δεύτερον*, *τρίτον* aufgezählt sind. Hieraus ergibt sich, dass nur der Apostolat, das Prophetenamt (nicht die Glossolalie) und das Magisterium die Träger dieser Ämter zu Personen von Rang in den Gemeinden erhoben, während die *δυνάμεις*, *ἰάματα*, *ἀντιλήψεις κτλ.* keine sonderliche Stellung der mit diesen Charismen Begabten begründet haben. Es constituirt also auch nach Paulus lediglich die Verkündigung des Wortes Gottes einen Rang in der *ἐκκλησία*

noch zwei Zeugnisse, nämlich in dem vielleicht gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschriebenen Epheserbrief und in dem der Zeit um 135 angehörigen Hirten des Hermas. Beide Zeugnisse sind aber insofern nicht von vollem Gewichte, als sie bereits die alte Ordnung der berufsmässigen *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* in Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr ganz rein darstellen, sondern zeigen, wie dieselbe durch die auf anderen Grundlagen erwachsene Organisation der geschlossenen Einzelgemeinde modificirt worden ist.

Wie *Act.* XI, 3 werden Eph. 2, 20 und 3, 5 die Apostel und Propheten zusammengenannt und ihnen ein überaus hoher Rang zugewiesen. Alle Gläubigen, heisst es, sind erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, und den Aposteln und Propheten ist zuerst das Geheimniss offenbart worden, dass die Heiden Miterben der Verheissung Christi seien. Dass hier nicht die ATlichen Propheten, sondern evangelische gemeint sind, zeigt sowohl der Context als die Voranstellung der Apostel. C. 4, 11 folgt nun eine Aufzählung, in welcher zwar die Reihenfolge „Apostel, Propheten und Lehrer“ gewahrt ist, jedoch so, dass nach den Propheten „die Evangelisten und Hirten“ eingeschoben sind<sup>13)</sup>. Aus dieser Einschiebung geht ein Dreifaches hervor: erstlich dass der Verfasser des Epheserbriefs den Ausdruck „Apostel“ bereits in einem engeren Sinne braucht, d. h. wohl auf die Zwölf und Paulus beschränkt, daher neben ihnen eine Klasse von „Evangelisten“ einführt, die er nun aber den Propheten nachstellt, zweitens dass er die Leiter der Einzelgemeinde (*ποιμένες*) in die Rangordnung der der ganzen Kirche geschenkten Prediger einordnet, drittens dass er die *διδάσκαλοι* als einer bestimmten Gemeinde zugehörige Personen ins Auge fasst, wie die enge Verbindung derselben mit *ποιμένες* und die Nachstellung beweist. Der Unterschied zwischen dem Verf. des Epheserbriefes und dem Verfasser der *Αιδαχή* ist jedoch in

---

*τοῦ θεοῦ*. Wie genau das mit der Ansicht des Verfassers der *Αιδαχή* übereinstimmt, darüber s. das oben S. 94 Bemerkte.

13) Das zwischen *ποιμένες* und *διδασκάλους* gesetzte „καί“ und die Nichtwiederholung des Artikels vor *διδασκάλους* zeigt, dass dieselben im Sinne des Verfassers enge zusammengehören, zeigt aber nicht (wie Meyer z. d. St. behauptet), dass hier die nämlichen Personen durch zwei Bezeichnungen charakterisirt werden.

diesen Punkten kein bedeutender, wenn man erwägt, dass auch dieser die *ποιμένες* (*ἐπίσκοποι*) der Einzelgemeinde neben die Lehrer gestellt hat und wie diese geehrt wissen wollte (XV, 1. 2), und wenn man ferner beachtet, dass derselbe die ständige Niederlassung von Lehrern in einer Einzelgemeinde (XIII) als etwas Häufiges zum Gegenstand einer besonderen Anordnung gemacht hat. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass die Ordnung der *Διδαχ'* der von Paulus im Corintherbriefe befolgten näher steht als die des Verfassers des Epheserbriefes; aber es wäre mehr als vorschnell, aus dieser Beobachtung zu folgern, dass die *Διδαχή* älter sein müsse als jener Brief. Es wird sich unten zeigen, dass die engere Auffassung des Apostolats (Beschränkung desselben auf die Zwölf und auf Paulus) sehr alt ist und somit die weitere nicht einfach abgelöst hat, vielmehr zeitweilig neben ihr hergegangen ist; und es ist ferner daran zu erinnern, dass aus Act. 13, 1; 11, 27; 21, 10 hervorgeht, dass die Propheten und Lehrer, wenn sie auch der ganzen Kirche mit ihrem Charisma zu dienen hatten, schon in ältester Zeit doch einen ständigen Aufenthalt besaßen und für längere Zeit Glieder einer bestimmten Gemeinde waren. Als solche konnten sie daher frühe schon ins Auge gefasst werden unbeschadet ihrer Eigenschaft als der Kirche geschenkte Lehrer.

Was den Hirten betrifft, so ist zunächst die auffallendste Beobachtung, welche er bietet, die, dass die Propheten in seinem Buche, so oft Klassen von Predigern und Hütern in der Christenheit aufgezählt werden, ungenannt bleiben<sup>14</sup>). In Folge hievon stehen die *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* regelmässig zusammen<sup>15</sup>). Da Hermas selbst als Prophet auftritt, da sein Buch einen grossen Abschnitt (Mand. XI) umfasst, in welchem ausführlich von den falschen und von den wahren Propheten ge-

14) Sim. IX, 15, 4 sind die ATlichen Propheten gemeint.

15) S. Sim. IX, 15, 4: οἱ δὲ μὲν ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 16, 5: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 25, 2: ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Auch Vis. III, 5, 1 (s. u.) gehört hierher. Die Zusammenstellung „ἀπόστολος, διδάσκαλος“ findet sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11), indessen die Stellen dort beweisen nichts.



handelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im „Hirten“ nachdrücklicher als in irgend einem anderen urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so muss die Nichterwähnung der Propheten in der „Hierarchie“ des Hirten als eine absichtliche aufgefasst werden. Hermas übergibt die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete. Ist das sicher — und ich wüsste nicht, wie man diesem Schlusse entgehen könnte —, so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel und Lehrer“ zusammen nennt, „Propheten“ zu suppliren und so indirect auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ bezeugt sein zu lassen<sup>16)</sup>. Dann aber steht die Auffassung, welche der Hirte in der 9. Similitudo kundgethan hat, in genauer Parallele zu der des Verfassers der *Αἰδαχή*. Die Apostel, (Propheten) und Lehrer sind die von Gott gesetzten, das geistliche Leben der Gemeinden begründenden Prediger, und an sie schliessen sich erst (s. c. 25—27) die Episkopen und Diakonen<sup>17)</sup>. Dagegen Vis. III, 5, 1 hat der Verfasser die Reihenfolge geändert. Er schreibt: οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι (suppl. καὶ προφῆται) καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἀγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες. Auch nach dem Verfasser der *Αἰδαχή* sind die ἐπίσκοποι und διάκονοι den ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι anzureihen; der Unterschied aber besteht hier darin, dass Hermas die Episkopen — wie der Verf. des Epheserbriefs die ποιμένες — den Lehrern vorangestellt hat. Aus welchen Gründen dies geschehen ist, wissen wir nicht; wir können nur constatiren, dass auch hier die factische Organisation der Einzelgemeinde bereits die Auffassung von der Organisation

16) „Evangelisten“ im Unterschiede von „Aposteln“ kennt Hermas ebensowenig wie der Verf. der *Αἰδαχή*; auch er braucht das Wort „Apostel“ im weiteren Sinn.

17) Die Reihenfolge der Letzteren ist c. 26. 27 invertirt in Folge eines dem Gleichnisse entnommenen Gesichtspunktes; die richtige Reihenfolge s. Vis. III, 5, 1.

der Gesamtkirche, welche Hermas mit dem Verfasser der *Αιδαχή* theilt, modificirt hat<sup>18)</sup>.

Also eine alte Quellenschrift der Apostelgeschichte, Paulus, der Verfasser des Epheserbriefes, Hermas und der Verfasser der *Αιδαχή* bezeugen es, dass in den ältesten christlichen Gemeinden die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* den höchsten Rang einnahmen<sup>19)</sup>, und dass dieselben in Apostel, Propheten und Lehrer zerfielen. Sie bezeugen es aber auch, dass diese Apostel, Propheten und Lehrer nicht als Beamte einer Einzelgemeinde angesehen, sondern als von Gott eingesetzte und der ganzen Kirche geschenkte Prediger geehrt wurden. Die Vorstellung, dass die professionsmässigen Prediger in der Kirche von den Gemeinden gewählt worden seien, ist ebenso unrichtig wie die andere, dass sie durch eine menschliche Übertragung irgend welcher Art ihr „Amt“ erhalten haben. Keine der heute in den grossen Kirchen bestehenden Auffassungen von dem Ursprung des Amtes deckt sich mit dieser urchristlichen; denn in keiner derselben hat sich das enthusiastische Moment, welches in der Behauptung der unmittelbaren göttlichen Berufung jedes einzelnen Predigers liegt, erhalten können. Diese Behauptung ist aber ein wesentliches Stück des ursprünglichen Christenthums, und sie ist daher immer wieder — allerdings mit geringem Erfolge — belebt worden, wo der Versuch gemacht worden ist, jenes selbst lebendig wiederherzustellen. Aber die protestantischen Kirchen haben, wie oben bereits bemerkt wurde, wenigstens darin vor den katholischen etwas voraus, dass auch sie das Wesen des Amtes ausschliesslich in die Verkündigung des Evangeliums setzen.

Denn administrative und jurisdictionelle Functionen fehlten jenen Aposteln, Propheten und Lehrern vollständig. Auch nicht die leiseste Andeutung von solchen ist in den Quellen zu finden; ja dieselben schliessen administrative Obliegenheiten für die

18) Es ist übrigens zu beachten, dass in Sim. IX von den Aposteln und Lehrern als von einer vergangenen Generation die Rede ist, während Vis. III von der ganzen Gruppe gesagt ist, dass ein Theil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben sei. Näher kann hier auf die wichtigen Auffassungen des Hirten nicht eingegangen werden.

19) So auch der Verfasser des Hebräerbriefes und höchst wahrscheinlich auch Clemens (s. oben).

Apostel u. s. w. geradezu aus, wie sich bei der näheren Betrachtung der Natur der einzelnen Lehrerberufe noch ergeben wird.

Es ist aber schliesslich die Bedeutung der Beobachtung, dass die Apostel, Propheten und Lehrer nach der übereinstimmenden Auffassung der ältesten Zeugen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Gesamtkirche geschenkt sind und angehören, genauer zu erwägen. In diesem Besitze hatte die zerstreute Christenheit eine Verbindung und ein Band der Einheit, welches bisher unterschätzt worden ist<sup>20)</sup>. Diese Apostel, Propheten und Lehrer, die von Ort zu Ort wanderten, die in allen Gemeinden mit dem höchsten Respecte aufgenommen wurden, sie erklären es uns einigermaßen, wie die Entwicklung der Gemeinden in den verschiedenen Provinzen unter den so verschiedenen Bedingungen doch das Mass von Gleichartigkeit bewahren konnte, welches sie bewahrt hat. Überschlägt man die Summe von Gewalten, die, gleichartig und doch wiederum nach den Provinzen verschieden, auf die Gemeinden in dem Zeitalter zwischen d. J. 64—150 eingestürmt sind, bedenkt man, wie selbständig und souverain die Einzelgemeinde sich organisiren konnte, und beobachtet man dann, wie sich die Mehrzahl der Gemeinden doch so entwickelt hat, dass sie sich, freilich im Laufe einer langen Zeit, zu der katholischen Conföderation zusammenschliessen und dieselben lehrgesetzlichen und politischen Formen annehmen konnten, so wird man, solange man nicht auf eine Erklärung verzichten und an Wunder glauben will, nach concreten Factoren suchen, welche diese Einheitlichkeit der Entwicklung bewirkt haben. Wohl wird man einräumen müssen, dass auch der Hinweis auf die der Gesamtkirche dienenden Apostel, Propheten und Lehrer das Problem noch lange nicht löst — schon deshalb nicht, weil wir von den wirklichen Erfolgen ihrer Wirksamkeit nur Weniges wissen —; aber hier leuchtet doch wenigstens ein heller Punkt auf, der ein gewisses Licht auf jene wunderbare Entwicklung wirft. Die getrennten Gemeinden sassens zu einer Zeit, in welcher eine politische, von Rom aus

---

20) In Bezug auf die „Propheten“, ihre Stellung und ihr Ansehen in den Gemeinden, hat man auch früher schon richtig urtheilen können, aber ihre enge Zusammengehörigkeit mit den Aposteln und Lehrern und das Ansehen der Letzteren war in Dunkel gehüllt.

geförderte Conföderation noch nicht existirte<sup>21)</sup>, in den wandernden Aposteln, Propheten und Lehrern Personen, welche die Verbindung einer Anzahl von Gemeinden pflegten. Dieselben haben ihre Spuren nicht nur in den wenigen Urkunden zurückgelassen, wo nicht viel mehr als die Namen genannt sind und Verehrung bezeugt ist, sondern in weit höherem Grade und in überzeugender Weise haben sie sich in einer ganzen Gattung der ältesten christlichen Literatur zum Ausdruck gebracht, in den sog. katholischen Briefen und Schriftstücken. Man kann die Entstehung, Verbreitung und das Ansehen dieser eigenthümlichen und in vieler Hinsicht bisher so räthselhaften Literaturgattung nur verstehen, wenn man sie zusammenhält mit dem, was wir von den urchristlichen „Aposteln, Propheten und Lehrern“ wissen. Beachtet man, dass diese — um mit Paulus zu reden — von Gott in der Kirche d. h. in der ganzen Christenheit, nicht in der Einzelgemeinde, gesetzt sind, also den Beruf für die Gesamtkirche gehabt haben, so leuchtet ein, dass die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke mit ihrer Adresse an die ganze Christenheit die hier entsprechende literarische Gattung sind, welche daher verhältnissmässig frühe aufkommen musste. Ein Brief wie der des Jakobus mit seiner Adresse „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung“, mit seinen prophetischen Ausführungen (c. 4. 5), mit seinen Anweisungen selbst an die Presbyter (5, 14), mit seinen decidirten Versicherungen (5, 15 f.) — er wird, da er von dem Apostel Jakobus nicht herrühren kann, erst verständlich, wenn man an die wandernden Propheten und Lehrer denkt, die das Bewusstsein hatten, von Gott für die Christenheit berufen zu sein, und daher die Verpflichtung fühlten, der ganzen Kirche zu dienen. Es begreift sich nun, wie katholische Briefe ein hohes Ansehen erlangen mussten; auch wenn ursprünglich nicht der Name eines der Zwölfapostel sie auszeichnete. Hinter denselben standen die von Gott berufenen Lehrer, die man zu ehren hatte wie den Herrn. Es würde zu weit führen, dem angedeuteten Gesichtspunkte hier nachzugehen; aber es mag noch darauf

---

21) Eine solche existirte aber ohne Zweifel seit c. 175, wie der Verlauf der montanistischen und anderer Krisen, vor allem aber der Osterstreit, das Verhalten des Bischofs Victor von Rom, und in sehr deutlicher Weise auch die Schöpfung eines NTlichen Kanon beweist.

hingewiesen werden, welche Verbreitung und Bedeutung gewisse „katholische“ Briefe in den Gemeinden erlangt haben, und wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach in nicht geringerem Masse die Entwicklung der Christenheit in ältester Zeit bestimmt haben als die paulinischen Briefe. Hier haben also, sei es Apostel, sei es Propheten und Lehrer, in den letzten Decennien des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts ein bleibendes Denkmal ihrer ausserordentlichen Wirksamkeit hinterlassen. Zu demselben gesellen sich Schriften wie die des Hirten, deren Verfasser es nicht anders weiss, als dass seine Offenbarungen allen Gemeinden mitzutheilen seien. Er ist eben nicht römischer Prophet, sondern als Prophet Lehrer der gesammten Christenheit<sup>22)</sup>.

22) In dem Texte ist die Ansicht angedeutet, dass mehrere katholische Briefe, die uns als Briefe eines der Apostel überliefert sind, weder von einem derselben herrühren noch eine Fiction sind, sondern erst in der Tradition die falsche Überschrift resp. den falschen Autornamen in der Adresse erhalten haben (Jacobus-, Judas-, Barnabas-, I. Petrusbrief). Eine solche Hypothese gilt heutzutage beinahe als methodisch unzulässig, weil man den überlieferten Text jener Schriften als ein *Noli me tangere* betrachtet. Allein man übersieht dabei, dass uns die Überlieferung nicht einzelne Schriften, sondern den katholischen Kanon des Neuen Testamentes vermittelt hat, und dass nachweisbar in dem Processe der Kanonisirung der Schriften Veränderungen an dem Texte derselben, namentlich an den Anfängen und Schlüssen, vorgenommen worden sind (s. den Schluss des Marcus-, Lucas- und Johannesevangeliums, den Anfang des Marcusevangeliums, den Schluss des Römerbriefes, den Anfang des Epheserbriefes, den Anfang und Schluss des Hebräerbriefes [nach Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880], den Schluss des I. Timotheusbriefes [6, 17—21], wahrscheinlich auch den Anfang und Schluss der Apokalypse). Sobald dies für eine Reihe von Fällen erwiesen ist, muss, nachdem man sich von der Unrichtigkeit der Überschrift oder Adresse eines NTlichen Buches überzeugt hat, die erste Frage nicht die sein, ob das Buch eine Fiction ist, sondern vielmehr die, ob die Überschrift, resp. Adresse nicht eine in späterer Zeit erst aufgeklebte Etiquette ist. In Bezug auf die Überschrift hat man sich längst gewöhnt, so zu fragen, dagegen es in der Regel abgelehnt, die erste Zeile oder die ersten Worte des Schriftstückes selbst in Zweifel zu ziehen. Als ob es grössere Schwierigkeiten gemacht hätte, einem Briefe in der Adresse einen falschen Namen vorzusetzen, als in der Überschrift! Man hat sich gewöhnt, mit dem Urtheil, dass der Verfasser einer Urkunde eine „*pia fraus*“ begangen habe, rasch bei der Hand zu sein, und es mit den Verpflichtungen, welche ein solches Urtheil auf-



Nicht mit Unrecht hat man gesagt, dass die Christenheit erst Kirchenämter erhalten habe, nachdem der Episkopat für eine Einrichtung erklärt worden war, in der sich der Apo-

erlegt, sehr leicht zu nehmen, während doch der Beweis einer Fiction aus inneren Gründen in den meisten Fällen gar nicht erbracht werden kann, die Überlieferungsgeschichte der alten Literatur aber zeigt, dass auf zehn Fälle, in welchen Absicht oder Nachlässigkeit in der Tradition gewaltet hat, vielleicht noch nicht ein Fall kommt, bei welchem die trügerische Absicht des Autors erwiesen werden kann. Aber, wendet man ein, jene „katholischen“ Briefe müssen doch von Anfang an einen imponirenden Namen an der Spitze getragen haben, um Verbreitung und Ansehen zu erlangen! Diese Annahme ist unrichtig, weil sie, wie die *Αἰσαχμή* lehrt, aus einer falschen Vorstellung von dem Selbstbewusstsein der ältesten Christen entsprungen ist. Mindestens muss der Hinweis auf die Apostel, Propheten und Lehrer des 1. Jahrhunderts mit ihrem ausserordentlichen Ansehen, welches sie nicht ihren Namen, sondern ihrem auf Geisteserwählung beruhenden Amte verdankten, eine Einschränkung jener Annahme veranlassen. War ein Schriftstück an die ganze Kirche gerichtet und erwies es sich aus seinem Inhalte als erbaulich, bezeugte zudem der Verfasser in demselben sein Recht, sich an die ganze Christenheit zu wenden, so war das absolute Ansehen eines solchen Schriftstückes bereits festgestellt. Der Barnabasbrief beginnt einfach mit den Worten: *Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ*, und man hat es zum Glück nicht für nöthig befunden, diese Worte selbst zu ändern, als man dem Briefe die Überschrift *Βαρνάβα ἐπιστολή* gab. Das grosse Buch des Hirten, welches so hohe Botschaft bringt und unter Anderem die ganze gültige Lehre von der Taufe und Sündenvergebung durchbricht, hat die Aufbietung eines grossen Apostelnamens verschmäht und ist trotzdem zur Anerkennung gelangt. Der Verfasser der *Αἰσαχμή* hat seinen Namen verschwiegen. Je eingehender man die Bedingungen, unter welchen die ersten Gemeinden standen, und die religiösen Auffassungen, denen sie huldigten, erwägt, um so mehr wird man sich von der Unrichtigkeit des heute gültigen Urtheils überzeugen, dass die Zustände der Gemeinden in den beiden Menschenaltern zwischen d. JJ. 70—130 literarische Fälschungen hervorrufen oder doch besonders begünstigen mussten. Ich bin weit davon entfernt, solche für die angegebene Zeit überhaupt in Zweifel zu ziehen; aber Christen, die sich bewusst waren, selbst Heilige zu sein, und zudem noch an ihren Aposteln, Propheten und Lehrern vom Geiste berufene und von ihm erfüllte Prediger besaßen, hatten es nicht nöthig, sich an die Autoritäten der Vergangenheit zu klammern. Die classische Zeit der Fictionsen konnte erst beginnen, als das Bewusstsein einer directen, übernatürlichen Verbindung der Christen mit Gott erschlaft war, als Apostel, Propheten und Lehrer selten zu werden anfangen und als das Christenthum der Majorität eine urkundliche literarische Beglaubigung

stolat so fortsetze, dass jeder einzelne Bischof nicht nur als Träger eines Gemeindeamtes, sondern als Bischof der katholischen Kirche und in diesem Sinne als Nachfolger der Apostel

gung gegenüber den Häresieen bedurfte. Damals begann jene weitgreifende Correctur der Geschichte und der Literatur, die durch die strenge Durchführung einer einzigen Fiction die wirkliche Geschichte auslöschte und eine neue „Geschichte“ gemacht hat. Diese Fiction war, dass Alles, was in den Gemeinden eben in Geltung stand oder in Geltung gesetzt werden sollte, von den Aposteln — das Wort im strengen Sinne — herühre. Das Schicksal der von den alten „Aposteln, Propheten und Lehrern“ stammenden Literatur war damit besiegelt: entweder nämlich fielen diese Schriftstücke nun zu Boden, oder — wenn sie Verfasseramen trugen — wurden dieselben, sofern es möglich war, in eine künstliche Verbindung mit den Aposteln gebracht (Hermas, Clemens), oder endlich — wenn die Schriften namenlos waren — erhielten sie den Namen eines Apostels oder apostolischen Mannes. Für jeden dieser Fälle besitzen wir beglaubigte, unwidersprechliche Belege. Bereits am Ausgange des 2. Jahrhunderts betrachtete man die Abfassung katholischer Briefe als ein Privilegium der Zwölfapostel. Der Montanist Themison, der es unternommen hatte, in Weise der alten Apostel, Propheten und Lehrer einen Brief an die ganze Christenheit zu schreiben, wurde von Apollonius dahin bedeutet, dass er damit dreist in die Prärogative eines Zwölfapostels eingegriffen habe (Euseb. h. e. V, 18, 5: *Θεμισών ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικὴν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας*). Fasst man diesen Wandel der Ansichten scharf ins Auge, so wird man es für geboten erachten müssen, an Schriftstücke, die den Namen eines Zwölfapostels tragen, die aber von einem solchen nicht herühren können, indess auch keine inneren Merkmale einer Fiction aufweisen, zunächst mit dem Vorurtheile heranzutreten, dass der Apostelname nur aufgesetzt ist. Ist es denn ein Zufall, dass wir im NTlichen Kanon gerade von Jakobus, Johannes und Petrus Briefe überliefert erhalten haben? haben die angeblichen Fälscher sich etwa unter einander besprochen und in die vornehmsten Apostelnamen getheilt? ist nicht der II. Petrusbrief, bei welchem allein die Fiction aus inneren Gründen nachweisbar ist, erst in dem katholischen und nicht in dem nachapostolischen Zeitalter entstanden? Ist eine Adresse wie die *„Ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαλεπὴν“* — wenn wir die ursprüngliche Aufschrift des sog. Jakobusbriefs so herzustellen versuchen — nicht ebenso vollständig wie die des sog. Barnabasbriefes (s. oben) oder die der *Λιδαχή*? War nicht die Zufügung eines Apostelnamens die Bedingung, unter welcher man allein Briefe, die früher ohne den Schutz einer äusseren Autorität hohes Ansehen erlangt hatten, in solchem Ansehen erhalten konnte? Endlich, ist es nicht ein glücklicher Tausch, wenn wir an die Stelle der Annahme von Fictionsen, die in ihrer concreten Bestimmtheit völlig undurchsichtig

zu gelten habe. Aber man hat diese richtige Beobachtung durch den Hinweis darauf zu ergänzen, dass in der ältesten Zeit eigenthümliche Einrichtungen bestanden haben, die sich in einer Hinsicht wohl als Analogie zu dem späteren katholischen Amte fassen lassen. Die katholische Verfassung der Kirche, wie sie im Laufe des 3. Jahrhunderts sich fixirt und die Conföderation der Bischöfe an die Spitze der Kirche gestellt hat, gab der Christenheit, freilich in streng ausgebildeter politischer und darum in gänzlich veränderter Gestalt, das wieder zurück, was sie am Anfang in politisch und rechtlich nicht fixirter Weise bereits besessen hatte, nämlich *διδάσκαλοι καθολικοί*, allgemein anerkannte Lehrer. Dazwischen mag für manche Gemeinden eine verhältnissmässig kurze, kritische Epoche gelegen haben, in welcher die alten „Apostel, Propheten und Lehrer“ für sie verschwunden waren, während der Episkopat noch nicht die Bedeutung eines Kirchenamtes erlangt hatte, sondern auf der Stufe eines Gemeindeamtes verharrte. Aber in dem Momente, wo jene alten Lehrer nicht mehr zu finden waren, resp. ihre Geltung verloren hatten, begann auch schon jene Entwicklung, welche mit dem Triumphe des Episkopates, mit der Anerkennung seiner katholischen Bedeutung, geendet hat. Die Vorstufen dieser Entwicklung beobachten wir dort, wo, wie in dem Ephe-

---

sind — denn warum ist der Petrusbrief zum Namen des Petrus, der Jakobusbrief zu dem des Jakobus, die Presbyterbriefe zum Namen des Johannes gekommen? — und in ihrem Zusammentreffen räthselhaft sind, die Hypothese einer systematischen Correctur durch die Tradition setzen können, die in ihren Motiven und Tendenzen uns völlig deutlich ist, deren Beingtheit wir kennen und deren Ergebniss nichts Erstaunliches hat?

Es war erlaubt, auf das wichtige Problem, welches die „katholischen“ Briefe bieten, hier principiell, wenn auch nur andeutungsweise, einzugehen, weil die *Αἰσαχὴ* nicht nur selbst ein ihnen verwandtes Schriftstück ist, sondern weil sie uns auch in dem, was sie über „Apostel, Propheten und Lehrer“ enthält, ein Verständniss des Ursprungs und der Geschichte der „katholischen“ Schreiben erschliesst. Es mag zum Schluss aber noch daran erinnert werden, dass wir in der vorkatholischen Zeit wohl Citate aus den sog. „katholischen“ Briefen nachweisen können, aber nicht Citate mit Nennung des Namens Jakobus, Petrus u. s. w. Unter solchen Namen werden uns die betreffenden Briefe erst bekannt, seitdem dem paulinischen Kanon des Marcion und verwandten Unternehmungen ein katholischer Kanon des Neuen Testamentes entgegengestellt worden war.

serbrief, im Hirten und in der *Λιδαχή*, die ständigen Beamten der Einzelgemeinde an die Ordnung „Apostel, Propheten und Lehrer“ herangeschoben oder bereits in sie eingetrückt werden. Damit war die fundamentale Bedingung geschaffen, auf Grund welcher die Bischöfe sich schliesslich an die Stelle der „Apostel, Propheten und Lehrer“ gesetzt haben. Fasst man die Stelle I Cor. 12, 28 (*οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους*) oder die *Λιδαχή* (z. B. c. XIII: „die Propheten sind euere Hohenpriester“) und sodann solche Stellen aus nachcyprianischer Zeit ins Auge, in welchen die Bischöfe als die Apostel, Propheten, Lehrer und als die Hohenpriester der Kirche gefeiert werden, so hat man den Anfangs- und den Endpunkt einer Entwicklung vor sich, die eine der bedeutendsten gewesen ist, welche die christlichen Gemeinden im Alterthum erlebt haben.

Ich hoffe, dass die hier gegebenen Andeutungen nicht missverstanden werden. Das Amt der alten „Apostel, Propheten und Lehrer“ hat streng genommen das nicht begründen können, was man eine „Verfassung“ nennt; denn von einer solchen kann nur dort gesprochen werden, wo politische und streng definirte Formen gegeben sind; jene alten Lehrer aber waren, wie man annahm, von Gott berufen und erfüllten göttliche Aufträge. Aber indem man die Träger administrativer und disciplinärer Functionen (in der Einzelgemeinde) an die gottgeschenkten Lehrer der Christenheit heranrückte, zog man diese selbst und die ganze enthusiastische Organisation der Kirche auf das kirchenpolitische Niveau herunter. Hierüber wird in dem folgenden Abschnitte: „Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen“, zu handeln sein; zuvor sind noch die einzelnen Klassen der Lehrer genauer zu bestimmen <sup>23</sup>).

---

23) Was den Ursprung der Institution der Apostel, Propheten und Lehrer betrifft, so hat dieselbe bis auf Weiteres als eine freie Schöpfung der christlichen Gemeinden, und zwar der ältesten, zu gelten. Analoges im Judenthum der damaligen Zeit ist m. W. nicht nachgewiesen, und auch Erkundigungen bei Sachkennern in dieser Richtung sind resultatlos geblieben. Dass Philo sich selbst als einen Propheten bezeichnet, dass die „Lehrer“ in den jüdischen Gemeinden hochangesehen waren, und Ähnliches — vgl. auch was Lightfoot, Ep. to the Galat. 4. edit. p. 92 sq., über jüdische Apostel beigebracht hat — darf kaum angeführt werden, da es keine

3. Die Apostel. Die *Διδαχή* fasst zunächst (XI, 3) Apostel und Propheten zusammen, indem sie die Anweisung giebt, dass für sie das Dogma des Evangeliums in Geltung bleiben soll.

Analogie zu der christlichen Trias von Lehrern bedeutet. Räthselhaft ist die jüdische Prophetin Hanna *Lc.* 2, 36. Jüdische Exorcisten, Traumdeuter und auch messianische Propheten waren bekanntlich im 1. u. 2. Jahrh. nicht selten; s. die Mittheilungen des Josephus, der römischen Literaten, *Act.* 19, 13, *Ep. Hadr. ad Servian.*, etc. — Zum Schluss wird hier folgende Übersicht nicht unwillkommen sein:

- 1) Die „*λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“, und zunächst nur sie, d. h. die Apostel, Propheten und Lehrer, sind die „*ἡγούμενοι*“ resp. die *τετιμημένοι* in den Gemeinden; dies ergibt sich 1) aus *Διδ.* IV, 1, XI, 3 f. XIII. XV, 1. 2 combinirt, 2) aus *Hebr.* 13, 7. 17. 24, wo die *ἡγούμενοι* ausdrücklich als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden, 3) aus *I Clem.* 1, 3; 21, 6, wo sie bestimmt von den Presbytern unterschieden sind und nur ihnen, wie im Hebräerbrief, der Anspruch auf Gehorsamsleistung eingeräumt wird, 4) aus *Act.* 15, 22. 32, wo dieselben Männer erst als *ἡγούμενοι* dann als *προφῆται* bezeichnet werden, 5) aus dem Hirten des *Hermas*.
- 2) Apostel, Propheten und Lehrer: *Paulus*, *I Cor.* 12, 28 f. (angereiht sind *δυνάμεις, χαρίσματα, ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*).
- 3) Propheten und Lehrer, welche aus ihrer Mitte Apostel aussondern: *Act.* 13, 1.
- 4) Apostel, Propheten und Lehrer: *Διδαχή* (angereiht werden Bischöfe und Diakonen).
- 5) Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer: *Eph.* 4, 11.
- 6) Apostel und Lehrer (aber Propheten wahrscheinlich mit Absicht nur ausgelassen), später Bischöfe und Diakonen: *Hermas*, *Simil.* IX.
- 7) Apostel, (Propheten), Bischöfe, Lehrer, Diakonen: *Hermas*, *Visio* III.
- 8) Apostel, Lehrer, Prophet: *Clem. Hom.* XI, 35: *μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην*.
- 9) Apostel und Propheten: *Apoc.* 18, 20 (2, 2. 20). *Ephes.* 2, 20; 3, 5. *Διδαχή* XI, 3. Der Gegner der Aloger bei *Epiph. haer.* 51, 35 etc., cf. *Διδασκ. περὶ χαρισμ.* (*Lagarde*, *Reliq.* p. 4, 19 sq.): *οἱ προφῆται ἐφ' ἡμῶν προφητεύσαντες οὐ παρεξέτειναν ἐαυτοὺς τοῖς ἀποστόλοις*.
- 10) Propheten und Lehrer: *Act.* 13, 1. *Διδ.* XIII, 1. 2. XV, 1. 2. *Pseudoclem. de virg.* I, 11: „*Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae*“.



In den späteren Capiteln dagegen fasst sie vielmehr Propheten und Lehrer zusammen und schweigt über die Apostel ganz.

- 11) Apostel und Lehrer: (Hermas). (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11). Clem. Eclog. 23.
- 12) Polykarp wird im Brief der Gemeinde von Smyrna c. 16, 2 (cf. Euseb. h. e. IV, 15, 39) also bezeichnet: *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς, γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας*. Hier sind die alten hohen Prädicate sämmtlich zusammengefasst.
- 13) Von dem Phrygier Alexander heisst es in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon (Euseb. h. e. V, 1, 49): *γνωστὸς σχεδὸν πᾶσι διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρησίαν τοῦ λόγου· ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος*.

Ein sehr schönes, bisher meines Wissens unbeachtetes Zeugniß, dass die Propheten der Gesamtkirche und nicht einer Einzelgemeinde geschenkt sind — bei den „Aposteln“ versteht sich das von selbst —, besitzen wir aus valentinianischen Kreisen (Excerpta ex Theodot. 24, Opp. Clem. Alex. edid. Dindorf III p. 435): *Λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ ὅτι ὁ κατὰ εἰς τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαιρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχύθη· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ πνεύματος λάσεις καὶ προφητεῖαι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται*. Vgl. die Ansprüche der montanistischen Propheten und die Geschichte des Hirten in der Kirche.

Die sub 11 oben angeführte Stelle aus den Eclogen des Clemens lautet: *Ὡςπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἴατο, οὕτως καὶ πρότερον „διὰ τῶν προφητῶν“, νῦν δὲ „διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων“ ... καὶ πάντοτε ἀνθρώπων ὁ φιάνθρωπος ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφήτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν*. Diese Stelle ist überaus wichtig; sie zeigt, wie man um 200 die alte Trias „Apostel, Propheten und Lehrer“ in die Vergangenheit geschoben und sich so von ihr für die Gegenwart befreit hat: die Propheten sind lediglich die ATlichen und die Apostel wohl die Zwölf.

Schliesslich sei bemerkt, dass die bisher so räthselhafte Stellung, welche die Pastoralbriefe dem Timotheus und Titus anweisen, wenigstens in mancher Hinsicht sich nun aufhellt. Man hat streng ins Auge zu fassen, dass dem Timotheus (II Tim. 4, 5) nicht das Amt eines Presbyters oder Bischofs, sondern das eines Evangelisten und Kirchenlehrers (so an vielen Stellen) vindicirt wird, welches auch bei ihm auf charismatischer Begabung ruht. Man kann hiernach auch den Pastoralbriefen eine Reihenfolge: Apostel, Prophet (I Tim. 1, 18; 4, 14), Evangelist (Lehrer), *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*, Diakonen entnehmen. Ferner gilt auch in den Pastoralbriefen von den *πρεσβύτεροι-ἐπισκοποῦντες*, dass sie *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* leisten (s. *Aid.*), denn einige von ihnen werden als *κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* bezeichnet.

Hieraus ergibt sich, worauf oben bereits hingewiesen wurde, dass die Propheten einerseits mit den Aposteln, andererseits mit den Lehrern ein Merkmal gemeinsam hatten. Das ihnen mit den Aposteln gemeinsame Merkmal ergibt sich aus dem Ausdruck *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* sowie aus den nun folgenden Specialanweisungen: Apostel und Propheten dürfen, sofern sie wandernd umherziehen, nichts besitzen. Es gelten für sie die Regeln in strengem Sinn, welche wir Mt. 10 und an den Parallelstellen lesen, und welche auch der Verfasser bei dem Ausdruck „*δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*“ im Gedächtniss hatte. Man hat sich aber in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass auch Mt. 10, wo die Gebote für die Apostel zusammengestellt sind, von wandernden Propheten die Rede ist (v. 41) und sie als besitzlos gedacht sind. Die Besitzlosigkeit wurde also in der Zeit unseres Verfassers als ein nothwendiges Erforderniss für die Apostel und Propheten — für die letzteren, insofern sie wandernd umherzogen — erachtet. Die Gebote Mt. 10 cum parall. sind damals nicht im franciskanischen Sinn als Gebote für die Christen schlechtweg aufgefasst, sondern als Specialanordnungen des Herrn für jene berufsmässigen Prediger angesehen worden. Diese Erkenntniss ist allerdings nicht überraschend, überraschend ist vielmehr die andere, dass es überhaupt noch im 2. Jahrhundert für eine bestimmte Klasse von Christen mit jenen Geboten im Sinne einer unerlässlichen Forderung ernst genommen worden ist. Das hat man bisher nicht sicher gewusst oder vielmehr es dem Eusebius nicht geglaubt. In der Note zu XI, 6 ist der Abschnitt Euseb. h. e. III, 37 besprochen worden. Eusebius berichtet, dass auch nach dem Tode der Zwölfapostel das Evangelium durch Männer — er nennt sie freilich Evangelisten — verbreitet worden sei, die das Herrngebot erfüllten, indem sie ihre Habe unter die Armen vertheilten, und die sich in ihrer rastlosen Wirksamkeit streng an die Regel banden, überall nur den Grund des Glaubens zu legen. Hier finden wir also genau die Missionare wieder, welche der Verf. der *Αἰδαχή* „Apostel“ genannt hat<sup>24)</sup>; denn

24) Eusebius nennt sie Evangelisten, s. auch V, 10, 2, wo er sie genauer also bezeichnet: *εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεν ζῆλον ἀποστολικοῦ μὴματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θεοῦ λόγου*

auch nach ihm ist es das zweite Erforderniss für die Apostel, dass sie als unermüdliche Missionare das Evangelium verkündigen müssen und sich nicht in christlichen Gemeinden niederlassen dürfen. Die Anweisung XI, 5 hat den Zweck, diese Regel auf das strengste einzuschärfen<sup>25)</sup>. Während es einem gewöhnlichen reisenden Bruder gestattet ist, bis zu drei Tagen die Gastfreundschaft der Gemeinden in Anspruch zu nehmen (XII, 2), soll ein Apostel höchstens zwei Tage lang bleiben. Aber auch das andere Gebot, die vollkommene Besitzlosigkeit, erhält (v. 6) eine genaue Präcisirung. Ein Apostel soll schlechterdings nichts mehr bei seinem Fortgange erhalten als eine Tagesration Brod. Verlangt er Geld, so ist er ein falscher Apostel oder, wie der Verf. in Hinblick auf Mt. 7, 15 sagt, ein Pseudoprophet. Als ein solcher soll er auch erachtet werden, wenn er das Gebot, nicht länger als zwei Tage in einer christlichen Gemeinde zu bleiben, übertritt. Diese strengen Bestimmungen sind offenbar zum Schutze der Gemeinden und zur Abwehr unberufener Apostel aufgestellt. Erwägt man, dass der Verf. Alles, was sonst noch über Apostel zu sagen wäre, bei Seite setzt und lediglich die Merkmale hervorhebt, an denen die falschen Apostel erkannt werden können, so ist man zu dem Schlusse veranlasst, dass zu seiner Zeit die Gefahren, welche die Institution dieser Missionare zur Folge hatte, bereits deutlich hervorgetreten waren.

Aber noch ist die Institution lebendig, und der hohe Titel

---

*προμνησούμενοι*. Das Wort „Evangelist“ kommt im N. T. nur dreimal vor, nämlich Eph. 4, 11; Act. 21, 8 und II Tim. 4, 5; in der nachapostolischen Literatur fehlt es ganz; seit dem Ausgang des 2. Jahrh. findet es sich wieder, s. z. B. Tertull. de praescr. 4. Das ist ein Beweis, dass die Unterscheidung von Aposteln und Evangelisten in ältester Zeit sehr selten gemacht worden ist (dagegen werden die Apostel selbst häufig als *οἱ εὐαγγελιστάμενοι* bezeichnet, s. Gal. 1, 8. I Clem. 42, 1. Polyc. ad Phil. 6, 3; von Barnabas c. 8, 3 sogar die Zwölfe so ohne die Bezeichnung „Apostel“). Eusebius betrachtet die Evangelisten als „Nachahmer der Apostel“; in ältester Zeit galten sie den Meisten einfach als Apostel; nur die Verf. des Epheserbriefs, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe haben eine Kategorie von Evangelisten von der Kategorie der Apostel unterschieden, indem sie Apostel im engeren Sinn gefasst haben.

25) Sie ist, wie auch die folgende, formell nicht als Ausführung des *δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* (v. 3) angereicht, wie das „δέ“ im Eingang des 4. Verses beweist.

„Apostel“ haftet ohne Einschränkung an jenen wandernden Missionaren<sup>26)</sup>. Das ist eine kirchengeschichtlich überaus wichtige Erkenntniss; denn sie macht dem Schwanken ein Ende, welches bisher noch immer in Bezug auf die Bedeutung des Wortes „Apostel“ in ältester Zeit geherrscht hat. So liest man in der Realencykl. f. protest. Theologie 2. Aufl. I S. 561: „Obwohl im N. T. die Bezeichnung „Apostel“ auch im weiteren Sinn gebraucht ist, besteht doch eine Schranke, durch welche der Apostolat im eigentlichen Sinne als erstes und höchstes Amt in der Kirche von allen anderen Ämtern geschieden ist (I Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). Dies Amt eignet nur den vom Herrn unmittelbar berufenen Männern, nach deren Hingang nicht andere in ihre Stelle eintraten“. Diese Auffassung ist unrichtig und kann am wenigsten aus I Cor. 12, 28 begründet werden, nach welcher Stelle die Zahl der Apostel ebensowenig beschränkt ist wie die der Propheten und Lehrer. Unrichtig, weil katholisch, ist aber auch schon die Fragestellung, ob Apostel stellvertretende Nachfolger haben können oder nicht. Denn diese Fragestellung setzt voraus, dass nach urchristlicher Auffassung Lehrämter irgendwie durch Personen übertragen werden können, was bereits ein Irrthum ist. Die beste Untersuchung, welche wir bisher über den Namen und das Amt eines Apostels besitzen, ist die von Lightfoot<sup>27)</sup>; auch sie enthält noch einige Unrichtigkeiten; aber in der Hauptsache ist hier der Thatbestand, wie er jetzt durch die *Αἰσαγή* in eine helle Beleuchtung gesetzt ist, richtig ermittelt<sup>28)</sup>. Das besondere Ansehen, welches die zwölf Apostel zweifellos genossen, ist nicht schon durch den blossen Namen „Apostel“ ausgedrückt, vielmehr kam im apostolischen Zeitalter dieser Name Jedem zu, der als ein von Gott berufener Missionar anerkannt war. Der Apostel Paulus hätte nicht I Cor. 15, 5. 7

26) Die Urapostel unterscheidet der Verf. von den übrigen lediglich dadurch, dass er sie die zwölf Apostel nennt (s. Inscr.).

27) Ep. to the Galat. (4. edit. 1874) p. 92—101.

28) Lightfoot hat a. a. O. auch den Gebrauch des Wortes „Apostel“ bei den Juden untersucht und unter Anderem eine Stelle aus Eusebius (Montf., Nov. Coll. II p. 425) in Erinnerung gebracht, welche desshalb interessant ist, weil sie die „Apostel“ als Überbringer encyklicher Schreiben charakterisirt: ἀποστόλους δὲ εἰσέτι νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίους ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους.

erst von den „*δώδεκα*“, dann von den „*ἀπόστολοι πάντες*“ sprechen, er hätte nicht über die falschen Apostel so handeln können, wie er es im 2. Corintherbrief gethan hat, er hätte den Andronikus und Junias (Röm. 16, 7) nicht als *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* d. h. eben als Apostel bezeichnen können (s. Lightfoot p. 96), wenn nicht das Wort „Apostel“ einen weiteren Sinn gehabt hätte. Auch aus Apoc. 2, 2 geht hervor, dass wandernde Missionare mit dem Titel „Apostel“ aufgetreten sind, und dass man ihnen diesen Titel nicht von vornherein absprach, sondern prüfte, ob sie das wirklich seien, was sie zu sein erklärten. Im Barnabasbrief werden die Urapostel an der einen Stelle (5, 9) *οἱ ἴδιοι ἀπόστολοι*, an der anderen überhaupt nicht Apostel, sondern die „Zwölf“, *οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν* (8, 3) genannt. Im Matthäusevangelium werden die Jünger Jesu an der einzigen Stelle, wo sie Apostel genannt werden, nicht als „Apostel“ schlechtweg, sondern als „die zwölf Apostel“ (Mt. 10, 2) bezeichnet. Das Schwanken in dem Sprachgebrauch, welches allerdings in gewissen Kreisen frühe begonnen hat, scheint aber Paulus mit veranlasst zu haben, und dieses Schwanken ist in seinen Briefen und der von ihm abhängigen Literatur unverkennbar. Es würde hier zu weit führen, zu zeigen, wie und warum Paulus den Begriff des Apostolats verengt hat, ohne doch andererseits mit der alten Auffassung wirklich zu brechen<sup>29)</sup>. In der Sorge für sein eigenes Ansehen hat er das Ansehen der Zwölfapostel, denen er sich gleichstellte, gesteigert, und er ist recht eigentlich, wenigstens soweit unsere Kenntniss reicht, der Begründer der Ansicht von der ausserordentlichen Stellung der Zwölfapostel als Apostel gewesen<sup>30)</sup>. Das zeigt sich sehr deutlich, wenn man die paulinische und paulinisch beeinflusste Literatur mit der nicht paulinischen im N. T. vergleicht. Das Wort „Apostel“ kommt im N. T. 79 Mal vor, davon 68 mal bei Paulus (einschliesslich der Pseudopaulinen) und

29) Siehe — um die controversen den Jakobus betreffenden Stellen bei Seite zu lassen — I Thess. 2, 6.

30) Im Hinblick auf den fortgehenden Gebrauch des Wortes Apostel für Missionare der zweiten Generation wird man es auch für speciell paulinisch halten müssen, was er als Qualitäten der Apostel voraussetzt I Cor. 9, 1. 2. Er hat eben stets im Auge zu erweisen, dass er selbst nicht einfach ein Apostel, sondern ein Apostel wie die Zwölf sei.



Lucas. Während es im Matthäus-, Marcus- und Johannesevangelium je nur einmal vorkommt, ohne dass irgendwo hier hervorginge, dass es solenne Bezeichnung der Zwölfjünger sei, ist es in den lucanischen Schriften sehr häufig, ja wir lesen an der ersten Stelle, wo es uns in ihnen begegnet: ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Wenn Lucas nicht durch seine Quellen in seinem Sprachgebrauch bestimmt wird, hält er die Regel streng ein, das Wort Apostel nur als Bezeichnung der Zwölf zu gebrauchen.

Also das besondere Ansehen, welches ohne Zweifel eine gewisse Anzahl von persönlichen Jüngern Jesu von Anfang an in den Gemeinden besessen hat, ist ursprünglich und noch auf eine längere Zeit hinaus nicht in dem Apostelnamen zum Ausdruck gekommen; auch Paulus und seine Schule hat eine Änderung in dem Gebrauche des Namens nur vorbereitet, nicht durchgesetzt; speciell ist die Unterscheidung von „Aposteln“ und „Evangelisten“ (Epheserbrief) oder von den „Aposteln“ und den „siebzig Jüngern“ (Lucas) nicht sofort und überall durchgedrungen. Die *Διδαχή* zeigt uns, dass man noch im zweiten Jahrhundert Apostel besass und verehrte, und dass diesen Aposteln weder administrative Functionen zukamen, noch von ihnen die Qualität persönlicher Bekanntschaft mit dem Herrn verlangt wurde<sup>31</sup>). Man darf sogar fragen, ob in der Folgezeit hauptsächlich die paulinischen Schriften die Änderung in der Auffassung des Apostolats, die allmählich eintrat, bewirkt haben<sup>32</sup>). Diese Ände-

31) Beides ist bisher vorausgesetzt worden, so auch noch von Lightfoot (a. a. O. p. 97 f.), indem man sich durch einige paulinische Stellen irre führen liess. Anders verhält es sich mit den σημεία τοῦ ἀποστόλου (II Cor. 12, 12); aber man wird wohl in Bezug auf diese im 2. Jahrh. bereits anspruchloser geworden sein. Die *Διδαχή* erwähnt sie nicht.

32) Wie allmählich, zeigen Stellen wie Iren. II, 21, 1; Tertull. adv. Marc. IV, 24; Euseb. h. e. I, 12, 4. In der von Epiphanius ausgeschrieben Schrift gegen die Aloger heisst es (h. 51, 35): οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, ἵνα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολούθησει καὶ ἐρωμένῳ νῶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διηγῆσάτο, οἳ τε ἅγιοι προφητῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι. Darf man vermuthen, dass erst Epiphanius das „ἅγιοι“ zugesetzt und die Stelle der Apostel und Propheten vertauscht hat, weil er in diesen lediglich die ATlichen Propheten sehen wollte? Reste des Alten haben auch hier, wie in allen ähnlichen Fällen, niemals völlig verdrängt werden können. (Es zeigt sich dies auch darin,

rung ist vor allem einerseits durch den Wandel der allgemeinen, zeitgeschichtlichen Bedingungen, andererseits durch die Nothlage, in der man sich der Häresie gegenüber befand, herbeigeführt worden und fiel in eine Zeit, in der die paulinischen Schriftstücke von geringstem Einfluss gewesen sind.

dass man noch am Ende des 2. Jahrhunderts hie und da „δώδεκα“ zu „οἱ ἀπόστολοι“ setzen zu müssen meinte, s. z. B. Fragm. Iren. 29 ed. Harvey II p. 494; Polycr. ep. ap. Euseb. h. e. III, 31, 3). Das gilt nicht nur in Bezug auf das Ansehen des Barnabas und Anderer aus der Zahl der „Siebzig“ oder des Clemens Romanus (s. Clem. Alex. Strom. IV, 17, 105: ὁ ἀπόστολος Κλήμης), sondern z. B. auch in Bezug auf die h. Thekla, welche den Namen „ἡ ἀπόστολος“ in der Tradition bewahrt hat. Aber die Tradition weiss sich in solchen Fällen, wie bekannt, stets durch ein „Sic et Non“, zugleich durch den Recurs auf Ausnahmen zu schützen. — Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass 1) die besondere Stellung der Zwölfapostel im apostolischen Zeitalter und in der nächsten Folgezeit nicht in Abrede gestellt werden soll, und dass 2) nicht geleugnet werden soll, dass die Bezeichnung „Apostel“ sehr frühe schon auf die Zwölf beschränkt worden ist. In dieser Hinsicht sind besonders zu nennen der erste Clemensbrief (s. c. 5, 3. 42, 1 sq. 44, 1. 47, 1. 4; der Verfasser beschränkt den Ausdruck „Apostel“ so strenge auf die Zwölf und Paulus, dass er von den ἀπόστολοι μεμαρτυρημένοι Apollo als ἀνὴρ δεδοκισμασμένος παρ’ αὐτοῖς bestimmt unterscheidet), Ignatius (ihm sind die Apostel lediglich die Urapostel und Paulus; s. Eph. 11, 2. Magn. 6, 1; 7, 1; 13, 1. 2. Trall. 2, 2; 3, 1; 7, 1; 12, 2; Rom. 4, 3; Philad. 5, 1; 9, 1; Smyrn. 8, 1; auf das οὐχ ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσομαι, Trall. 3, 3, darf man sich dagegen nicht berufen), Polykarp (6, 3; 9, 1 cf. Martyr. 19, 2) und Justin (Apol. I, 31. 42. 45. 49. 50. 53. Dial. 42. 106. 114; auf eine Stelle wie I, 39: ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν αἰρεθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον κτλ., wo ἀπόστολοι fehlt, darf man sich daher nicht stützen, um zu beweisen, dass Justin nicht eben die Bezeichnung „Apostel“ für die Zwölf als die eigentlich charakteristische und ihnen allein gebührende angesehen hat). Lange vor der katholischen Zeit, ja von Anfang an in den Gemeinden, hat man die Überlieferung der Herrnworte und eines kurzen Inbegriffs der evangelischen Geschichte auf die Apostel, d. h. auf die Zwölfe, zurückgeführt und Werth darauf gelegt, eine so geartete Überlieferung zu besitzen. Hieraus ergaben sich in frühester Zeit bereits Formeln wie „ὁ κύριος καὶ οἱ ἀπόστολοι“ oder „τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“ oder „γραφαὶ κυριακαὶ δὲ τῶν ἀποστόλων“ oder „διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν (δώδεκα) ἀποστόλων“ oder „τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι“ (II Clem. 14) oder endlich auch „οἱ προφῆται (die ATlichen) καὶ οἱ ἀπόστολοι (s. N. T.; Ignat. ad Philad. 9, 1; Polycr. ad Philipp. 6, 3; II Pet. 3, 2; Justin., Apol. I, 67). In allen diesen Formeln sind die Apostel

4. Die Propheten. Nach den Aposteln nennt die *Λιδαχή* die Propheten, und wir haben bereits oben gesehen, dass auch für diese das Gebot der Nachahmung Christi in der Besitzlosigkeit (Mt. 10) gilt. Von den wandernden Aposteln unterscheiden sich aber die Propheten nicht nur durch ihre besondere Gabe (*λαλεῖν ἐν πνεύματι* XI, 7—9. 12), sondern ebenso sehr durch ihre Functionen. Sie sind nämlich nicht, wie jene, Missionare, die zu den *ἔθνη* gehen, sondern sie sind Gemeindeprediger und haben die Aufgabe, die Gemeinden zu erbauen. In diesem Sinne gehören sie mit den Lehrern zusammen (XIII. XV, 1. 2), wird von ihnen ein „*διδάσκειν*“ ausgesagt (XI, 10. 11) und demgemäss folgerecht ihnen gestattet, sich zu dauerndem Aufenthalt in einer Gemeinde niederzulassen (XIII).

Es ist aber aus den Anordnungen der *Λιδαχή* zu schliessen, dass zur Zeit ihres Verfassers — in dem Kreise von Gemeinden, in welchem er heimisch war — die wandernden und sich niederlassenden Propheten die wichtigste Rolle spielten. Mit ihnen hat es der Verf. vor allem zu thun; die *διδάσκαλοι* erscheinen daneben nur wie eine Art von Anhang. Das ergibt sich nicht nur aus der Beobachtung, dass das Wort *προφήτης* 15mal in der *Λιδαχή* vorkommt, während sich *ἀπόστολος* und *διδάσκαλος* nur je 3mal findet, sondern in noch deutlicherer Weise aus den Specialanordnungen, vor allem aber aus dem entscheidenden Satze XIII, 3: *οἱ προφῆται εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*, vgl. mit X, 7: *τοῖς προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν* (bei der Feier des Abendmahls) *ὅσα θέλονσιν*. Diese Sätze besagen, dass die Propheten als die Virtuosen des Dankgebetes — und der Cultus ist ganz wesentlich *εὐχαριστία* — an keine litur-

lediglich die Zwölf resp. auch Paulus. Jene Formeln — namentlich aber die letzte und die historische Anschauung, für welche sie ein Ausdruck ist — haben der alten Formel („Apostel, Propheten“) und der ihr zu Grunde liegenden Auffassung tödtlich werden müssen. Die alttestamentlichen Propheten und die zwölf Apostel haben die Apostel überhaupt und die evangelischen Propheten verdrängt, d. h. das Bedürfniss nach äusserer autoritativer Bezeugung des Evangeliums hat nothwendig die lebendige Schöpfungskraft desselben hemmen müssen. Dass wir nun gerade bei einem römischen Presbyterbischof, bei Ignatius und Polykarp, und wiederum bei einem der ältesten Apologeten die Ansicht der Zukunft zuerst besonders deutlich vertreten finden, ist nicht auffallend.

gische Formel gebunden sind, und dass ihnen in der christlichen Gemeinde die Würde der ATlichen Hohenpriester zukommt. Wenn dann in c. XV von der *λειτουργία* die Rede ist, welche sie den Gemeinden leisten und um welcher willen sie die Gehrten (*τετιμημένοι*) sind, so kann nach Allem, was vorausgegangen ist, diese *λειτουργία* lediglich in der erbauenden Thätigkeit (*λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ — εὐχαριστεῖν*) bestehen. Administrative Functionen der Propheten sind schlechterdings nirgends angedeutet.

Da die geistliche Erbauung der Gemeinde die höchste Aufgabe ist, da sie in der Regel nicht nur im Vorübergehen geleistet werden kann, so folgt, dass die Propheten, die Gott zum Dienst der ganzen Christenheit erweckt hat, doch das Recht haben, sich auf längere Zeit, wie es scheint auch dauernd, in einer Einzelgemeinde niederzulassen. Hier gilt dann das Herrnwort, dass der Arbeiter seines Lohnes werth ist, und daraus ergibt sich die Verpflichtung der Gemeinden, die Propheten zu unterhalten (XIII). Der Modus, nach welchem dies zu geschehen hat, ist dem ATlichen nachgebildet; aber er wird in der *Διδαχὴ* nicht auf das ATliche Gebot gegründet, wohl aber wird bereits auf die ATliche Verordnung hingewiesen, sofern die Propheten als die Priester bezeichnet werden. Die Propheten sollen die Erstlinge erhalten, und zwar nicht nur die Erstlinge in Bezug auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, so dass sie eine asketische Lebensweise zu führen hätten, sondern die Erstlinge der Kelter und der Tenne, der Rinder und der Schafe, des Kuchenteiges, den Anbruch jeden Wein- oder Ölgefässes; ja selbst von Geld, Kleiderstoffen u. s. w. soll man den Propheten nach Ermessen geben. Diese Anordnung ist von hoher Wichtigkeit; denn sie zeigt, dass man die Pflicht der Besitzlosigkeit der Propheten (XI, 3) nicht so verstanden hat, dass dieselben, wenn sie sich in einer Gemeinde niederliessen, ein asketisches Leben führen mussten. Während man den „Aposteln“ nichts geben soll ausser Brod, wird ein reichlicher Unterhalt der Propheten vorgeschrieben, und die *τρόποι κυρίου*, die der Prophet aufweisen soll, werden nicht so verstanden, dass er, etwa in Weise Johannes des Täuflers, weder Brod essen noch Wein trinken soll. Der Verf. setzt aber auch den Fall, dass in einer Gemeinde keine Propheten vorhanden seien: dann sollen die Erst-

linge den Armen gegeben werden (XIII, 4). Die Propheten gehen also den Armen voran.

Eben dies ausserordentliche Ansehen, welches somit die Propheten besaßen, und die grossen Vorrechte, welche sie genossen, mussten unlautere und verschlagene Menschen verlocken, sich in diesen Beruf einzudrängen, und solche Vorkommnisse mussten dann nothwendig die Rückwirkung haben, dass die Gemeinden gegen die Propheten überhaupt misstrauisch wurden. Die Anordnungen der *Λιδαχή* zeigen deutlich, dass diese Gefahren bereits brennende waren. Der Verfasser beginnt daher (XI, 7) seine Ausführungen über die Propheten mit dem schwerwiegenden Satze: *Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται*. Auch wenn man — was ja unzweifelhaft ist — diesen Satz im Sinne des Verfassers nur von den bereits erprobten Propheten gelten lässt, enthält er eine exorbitante, wider die Anordnung des Apostels Paulus verstossende Forderung, begleitet durch eine furchtbare Drohung. Aus der Aufbietung solcher Mittel geht aber hervor, wie sehr die Propheten für ihr Gewerbe bereits des Schutzes in den Gemeinden bedurften. Der Verf. hat ihnen denselben auch noch in einem Specialfalle angedeihen lassen, jedoch nicht mit voller Plerophorie<sup>33)</sup>: solche erprobte und wahrhaftige Propheten, welche als Eunuchen herumziehen und sich niederlassen, resp. mit Weibern als mit Schwestern leben, sollen, wenn sie die Ehelosigkeit nicht zum Gesetz erheben und ihre Lebensweise nicht vorbildlich machen wollen, von den Gemeinden nicht gerichtet werden. Aber der Verf. weiss keinen anderen Rechtstitel für ein solches Verfahren anzugeben als den Hinweis darauf, dass die „alten Propheten“ ebenso gehandelt hätten, und er verweist die Gemeinden geradezu auf das zukünftige Gericht Gottes betreffs dieser Fälle. Deutlich genug hat er damit offenbart, wie gross das Misstrauen der Gemeinde bezüglich solcher Propheten zu seiner Zeit bereits gewesen ist, und wie er selbst sich ausser Stande fühlte, eine Lebensweise zu rechtfertigen, die so viel An-

33) S. XI, 11 und die Note z. d. St. sowie Proleg. § 3. Vers 11 ist an Vers 10 angeschlossen, sofern in diesem geboten wird, dass der Prophet stets thun soll was er lehrt, in jenem, dass er unter Umständen nicht lehren soll was er thut.



stoss schon gegeben, resp. die ruhige Einbürgerung der Gemeinden in der Welt gehindert hatte<sup>34)</sup>. Jene Leute zu den falschen Propheten zu rechnen, hatte der Verf. aber doch noch nicht den Muth. Von solchen hat er XI, 8—10. 12 ausführlich gehandelt. Er stellt zuerst die allgemeine Regel auf, dass der wahre Prophet das „Betragen“ des Herrn haben müsse und daran von dem Pseudopropheten unterschieden werden könne. Hieran schliesst er die ausdrückliche Hervorhebung dreier Specialfälle. Wer im Geiste redend sich eine Mahlzeit bestellt, um nachher von ihr zu essen, ist ein Pseudoprophet, desgleichen, wer in der prophetischen Ekstase Geld oder sonstige Gaben für sich verlangt, endlich auch wer die Lehren, die er giebt, selbst nicht befolgt. In den beiden ersten Fällen soll man aber darauf sehen, ob der Prophet eine Mahlzeit, resp. Geld und dergl. für sich oder ob er sie für Andere — Nothleidende — verlangt; gilt Letzteres, so soll Niemand ihn richten. Diese Anordnungen führen uns in sehr deutlicher Weise die groben Missbräuche vor, vor denen die Gemeinden geschützt werden mussten.

Schliesslich geht aber auch aus der *Αἰδαχή* klar hervor, wie das prophetische Reden vorzustellen ist. Der Verf. kennt nur eine Form der Prophetie, nämlich verständliches Reden im Zustande der „Unwissenheit“ und der höchsten Erregung. Er setzt an allen Stellen voraus, dass die Worte des Propheten unmittelbar verstanden werden können, und sieht desshalb auch in den freien Gebeten der Propheten bei der Feier der Eucharistie eine prophetische Kundgebung. Andererseits zeigt der Ausdruck „*λαλεῖν ἐν πνεύματι*“, dass der „Geist“ als der Sprechende und Anweisende gilt, das verständige und reflectirende Bewusstsein des Propheten selbst also erloschen ist.

Die hier zusammengestellten Angaben der *Αἰδαχή* über die evangelischen Propheten sind die ausführlichsten, die wir überhaupt kennen. Hier haben wir zum ersten Mal ein wirkliches Bild von denselben erhalten, während alle Nachrichten, die wir sonst besitzen, fragmentarisch sind und bisher nicht in eine Einheit zusammengeschlossen werden konnten. Sie stimmen aber trefflich zu dem Bilde, welches uns die *Αἰδαχή* gewährt; ja die

34) An Beides wird vielleicht zu denken sein; sicher mindestens an das zweite.

meisten Züge in demselben werden durch andere gleichzeitige, ältere oder jüngere Zeugnisse, die zum Theil nun erst werthvoll geworden sind, beglaubigt. Jedoch bleiben einige, und gerade die wichtigsten übrig, die sich sonst nicht belegen lassen. Folgende Übersicht wird nicht überflüssig sein:

a) Noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts galten die Propheten resp. Prophetinnen in der Christerheit als eine nothwendige Ausstattung der den h. Geist besitzenden Kirche. Man glaubte daher an ihr Vorhandensein, und sie waren auch wirklich vorhanden; s. Justin., Dial. 39. 81. 88; Herm., Mand. XI; Barnab. 16, 9; die Valentinianer (s. z. B. Exc. ex Theod. 24); die Kirche der Marcioniten (die „heiligen“ Frauen Marcion's); Apelles (die Prophetin Philumene); die Basilidianer (die Propheten Barkabbas und Barkoph); die alten Acta Johannis; die Montanisten; der Gegner der Aloger bei Epiph. h. 51, 35; Iren. II, 32, 4; III, 11, 9; V, 6, 1; der Antimontanist bei Euseb. h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν . . . παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα*; V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας*; Luc., Peregr. 11; Celsus ap. Orig. VI, 24—41. VII, 9—11; etc. etc. Erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts haben sie nachweislich aufgehört: Tertullian führt sie *de praescr.* 3 nicht mehr auf<sup>35)</sup>, und Origenes weiss zwar noch von Weissagungen, die hin und her vorkommen<sup>36)</sup>, nicht aber von Propheten<sup>37)</sup>. Die montanistische Krisis hat den be-

35) „Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit“.

36) S. c. Cels. I, 46.

37) C. Cels. VII, 11: „Man braucht dem Celsus auch nicht zu glauben, wenn er sagt, er habe Propheten selbst gehört. Denn in den Tagen des Celsus sind keine Propheten aufgetreten, welche denen des Alterthums gleichen; denn wären solche aufgetreten, so wären ihre Weissagungen von denen, welche sie hörten und bewunderten, ebenso aufgeschrieben worden, wie das bei den Weissagungen der alten Propheten geschehen ist“. Diese Stelle zeigt klar, dass die alten Propheten z. Z. des Origenes ausgestorben sind; sie zeigt dazu noch mehr, worauf indess hier nicht eingegangen werden kann. Bis c. 180 hat es aber in manchen Gemeinden berufsmässige Propheten gegeben; sie haben sich mithin c. 30—40 Jahre länger gehalten als die „Apostel“, die sich kaum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts herunter verfolgen lassen (doch s. die Einschränkung betreffs der Propheten Anm. 42).

rufsmässigen Propheten den Garaus gemacht; seitdem giebt es nur noch Männer, die unter Controle des Clerus prophetische Anwandlungen haben, resp. Cleriker, die besondere, directe, göttliche Weisungen empfangen, aber keine Propheten.

b) Die Form der Prophetie, wie man sie aus der *Λιδαχή* ermitteln kann (verständliches Reden in ekstatischer *ἁμαθία*), ist dieselbe, welche auch sonst aus den Urkunden des 2. Jahrhunderts, speciell aus den montanistischen und antimontanistischen festgestellt werden kann<sup>38</sup>).

c) Die *Λιδαχή* bezeichnet die Wirksamkeit der Propheten auch als ein Lehren und stellt sie desshalb mit den Lehrern zusammen; dasselbe geschieht auch sonst (s. oben Anm. 23 und das alte Zeugniß Apoc. 2, 20: *Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἐαυτὴν προφήτιν καὶ διδάσκει*).

d) Die *Λιδαχή* verlangt, dass alle Propheten die *τρόποι κυρίου* aufweisen sollen und erklärt diese für das Kennzeichen der wahren Propheten im Unterschied von den falschen; ungefähr dasselbe sagt Hermas, Mand. XI.

e) Die *Λιδαχή* verbietet, dass die Propheten Geld verlangen; s. dazu Hermas, Mand. XI; die antimontanistischen Schriftsteller; Iren. II, 32, 4: *οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα . . . ἐπιτελεῖ . . . μήτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυριζομένη*.

f) Die *Λιδαχή* verlangt von den Propheten, dass sie sich wie die Apostel unter das Dogma des Evangeliums stellen, d. h. auf den Besitz nach Mt. 10 verzichten. Dieselbe Anforderung stellt der Antimontanist Apollonius als eine selbstverständliche — ebenfalls in Hinblick auf Mt. 10 — an die Propheten (Euseb. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11).

g) Die *Λιδαχή* erklärt, dass die Propheten sich überall niederlassen dürfen wo es ihnen beliebt, dass sie dann von der betreffenden Gemeinde zu unterhalten seien, dass dieser Unterhalt durch die Erstlingsgaben von allem Besitz und durch freiwillige Geschenke — also nicht durch einen fixirten Gehalt — auf-

38) S. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 465 f.; etwas anders Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 57 f. Erst mit der Verwerfung der montanistischen Propheten kam auch diese Form der Prophetie in Misscredit (Euseb. h. e. V, 17. Clemens Alex. Strom. I, 17, 85), und man prophezeite fortan ohne Ekstase.

gebracht werden müsse, und dass den Propheten somit die Mittel für eine bequeme, nicht nur für eine asketische Lebensweise zu gewähren seien. Diese lehrreichen und überraschenden Bestimmungen haben lediglich an der Schilderung des Lucian, Peregr. Prot. 11 f. eine, zum Glück sehr deutliche Parallele, während in der altchristlichen Literatur selbst solche fehlen. Lucian erzählt, dass der Schwindler Peregrinus, nachdem er Christ geworden, bald zu hohen Ehren gelangte: „Und was meint ihr? es dauerte nicht lange, so erschienen die Anderen wie Kinder gegen ihn, er aber war Prophet, Thiasarch, Synagogeus, kurz Alles in Allem . . . und jene hielten ihn für einen Gott“. Er kam nun als Christ ins Gefängniss, dort wurde aufs beste für ihn gesorgt; der Statthalter gab ihn schliesslich frei. „Peregrinus zog nun zum zweiten Mal aus und begab sich auf die Wanderschaft; einen hinreichenden Zehrpennig hatte er an den Christen, die seine Trabanten machten, so dass er in Hülle und Fülle lebte. Eine Zeit lang fütterte er sich auf solche Weise. Dann verbrach er auch etwas gegen diese — man sah ihn, glaub' ich, etwas bei ihnen Verbotenes essen —, und da sie sich nun nichts mehr aus ihm machten, so gerieth er in Noth“. Diese aus dem Leben gegriffene Schilderung stimmt auf das frappanteste mit der *Αἰδανή* überein. Wenn Lucian von Peregrinus sagt, er sei Prophet, Thiasarch und Synagogeus geworden, so ist das ganz in der Ordnung; denn aus der *Αἰδανή* können wir entnehmen, dass die Propheten, falls solche vorhanden waren, die Agapen leiteten (X, 7), dass sie also nicht nur Lehrer sondern recht eigentlich auch *διασάρχαι* waren; wenn nun Lucian noch hinzufügt „jene hielten ihn für einen Gott“, so wird selbst dieser Satz durch das Gebot der *Αἰδανή*, dass man jeden, der das Wort Gottes lehrt, wie den Herrn ehren soll (IV, 1), gedeckt. Von dem Propheten Peregrinus sagt Lucian ferner, dass er reichlich von den Christen gefüttert wurde — von einem bestimmten Gehalte ist auch bei ihm nicht die Rede<sup>39)</sup>, dass er wandernd, begleitet von einer Schaar Trabanten umherzog, dass er aber auch sich in einer Gemeinde niedergelassen hat. Von diesen Angaben, die sämmtlich die *Αἰδανή* illustriren,

39) Fixirte Gehalte für Lehrer oder Bischöfe gelten noch am Ende des 2. und im Anfang des 3. Jahrhunderts als Zeichen der Verweltlichung; s. Euseb. V, 18, 2; V, 28, 10. Dagegen s. Hippol. Philos. IX, 12, p. 456, 63.

ist die erste deshalb so wichtig, weil sie jene überraschende Anordnung der *Λιδαχή* beleuchtet, dass die Propheten reichlich (durch die Erstlinge und Gaben aller Art) unterhalten werden sollen. Die Gebote Mt. 10, soweit sie die Bedürfnisslosigkeit einschärfen, fallen also nicht unter den Begriff der *τρόποι κυρίου*, welche die in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten aufweisen sollen. Man darf hier wohl an Mt. 11, 18. 19; Lc. 7, 33. 34 (*ἦλθεν Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων — ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων*) und an ähnliche Stellen aus der evangelischen Geschichte erinnern, aus denen hervorgeht, dass Jesus eine asketische Lebensweise nicht befolgt hat. So wurde sie auch den Propheten nicht zugemuthet, sondern nur den Aposteln als Missionaren (Mt. 10) und den Propheten, falls sie wie Apostel umherzogen. Ist dies aus der *Λιδαχή* und aus Lucian's Angabe erhärtet, so folgt, dass der Antimontanist Apollonius ein neues Kriterium zur Beurtheilung der Propheten aufgestellt hat, indem er nicht nur die vollkommene Besitzlosigkeit, sondern auch die Bedürfnisslosigkeit von ihnen forderte und die Annahme von Geschenken, Geld und Kleidern schlechthin für unstatthaft erklärte<sup>40</sup>). Wir besitzen jetzt erst an der *Λιδαχή* und an Lucian's Schilderung — die letztere musste früher als nicht genügend zuverlässig bei Seite gestellt werden — ein Mittel, um die Antimontanisten zu controliren. Wie sie in der Behauptung, dass kein Prophet in der Ekstase sprechen dürfe, ein unzutreffendes, auf sie selbst zurückfallendes, aus der Verlegenheit stammendes Kriterium aufgestellt haben, so haben sie auch, wie wir jetzt erst einsehen können, mit ihrer Behauptung, dass kein wahrer Prophet Gold und Silber, Geschenke, Kleider u. dergl. angenommen, auch sich nicht weltförmig gekleidet habe, einen Massstab der Beurtheilung aufgerichtet, welcher der Praxis der Vergangenheit nicht entsprach, ja ihr geradezu widersprach<sup>41</sup>).

40) Bei Euseb., h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11. Die Stellen sind in der Note zu *Λιδ.* XI, 12 ausgeschrieben.

41) Über die allerälteste Zeit wird man ein sicheres Urtheil nicht abgeben können. Aber es scheint sehr wohl glaublich, dass man von Anfang an den Propheten eine asketische Lebensweise nicht zugemuthet hat. Das Vorbild des Herrn — und dasselbe ist überhaupt wirksamer gewesen als man gemeinhin annimmt — enthielt keine Aufforderung, sich in Nah-



Daraus folgt, wenn man nicht auf eine ganz besondere Verlogenheit der Antimontanisten recurriren will — denn die Verlegenheit reicht hier nicht aus —, dass die grosse Kirche in Kleinasien seit geraumer Zeit schon keine Propheten mehr besass, sondern nur noch an das Vorhandensein von Propheten in der Kirche glaubte, wo es denn freilich ihre Schriftsteller leicht hatten, besonders strenge Kriterien für „wahre“ Propheten nach Bedarf zu erfinden. Propheten, die ihre Weissagungen nicht in der Ekstase sprachen und sich auch schlechterdings nichts schenken liessen, hat es im 2. Jahrhundert aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht gegeben, und es war auch nicht zu befürchten, dass die also Beschworenen nun plötzlich in die Erscheinung treten würden <sup>42)</sup>.

rung und Kleidung ängstlich Schranken aufzuerlegen. Paulus, obgleich sogar Apostel und nicht nur Prophet, weiss von einer Verpflichtung zu einer asketischen Lebensweise in Bezug auf Speise und Trank nichts. So wird denn auch sogar die Regel, dass die „Apostel“ Alles verkaufen und ein asketisches Leben führen müssten, in der Heidenkirche erst aufgenommen sein, nachdem man angefangen hatte, die Herrn Worte zu einem Gesetz zu erheben, resp. die den Zwölf gegebenen Anweisungen zu verallgemeinern und ins Asketische zu steigern.

42) Aus dem im Texte Ausgeführten folgt, dass der Glaube, es müssten allezeit in der Kirche Propheten vorhanden sein, sich länger behauptet hat als die Propheten selbst. Hier sei an das erinnert, was Weizsäcker (Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 78) ausgeführt hat: „Mir scheint ein starker Widerspruch zu bestehen zwischen den allgemeinen Angaben der kirchlichen Schriftsteller über die wunderbaren Gaben in der Kirche und die der Prophetie insbesondere, und den concreten Belegen, welche dafür angeführt werden. Was wusste man denn anzuführen, als allemal wieder Ammia und Quadratus und dann zurück die Töchter des Philippus? Musste man nicht in der Bestreitung der neuen Propheten, wenn man ihnen die rechte Weise gegenüber stellen wollte, allemal zurückgreifen in die apostolische Zeit, und mit den Namen Agabus und Judas und Silas sich auf Erscheinungen berufen, von denen man offenbar damals schon nicht mehr und nicht weniger wusste, als wir heute wissen. Die Thesis von einer der Kirche zukommenden und in ihr jederzeit blühenden Prophetie stand freilich fest; sie stützte sich aber weniger auf Thatfachen, als auf die Lehre, auf die Verheissung im vierten Evangelium und die Vorbilder der Apostelzeit nach Paulus“. Diese Aufstellungen gehen — angesichts der *Αἰαχή* sowie der Schilderung Lucian's und unter Berücksichtigung dessen, dass die Quellen, über die wir bisher verfügten, sämmtlich gleichartige sind und wie aus denselben Provinzen so auch aus derselben Krisis

h) Die Darbringung der Erstlingsgaben — allerdings ist die specielle Verwendung für die Propheten nicht angegeben — findet sich als ein *consilium domini* bei Irenäus (s. die Note zu XIII, 7): sie sollen Gott dargebracht werden. Schon Paulus aber hat I Cor. 9, 13 erklärt: *οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερά ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; . . . οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*. Hier haben wir die unmittelbare Vorstufe für die Behauptung der *Λιδαχή*, dass die Propheten die Hohenpriester seien, und von hier aus wird es auch verständlich, wie man in einigen Provinzialkirchen verhältnissmässig früh dazu kam, eine dem ATlichen Erstlingsgebot nachgebildete Verordnung zu geben.

i) Jene Bezeichnung der Propheten als Hohepriester in der *Λιδαχή* beleuchtet aber, wie mir scheint, in erfreulicher Weise eine bisher dunkle Stelle in dem Briefe des Polykrates von Smyrna an Victor von Rom (Euseb. h. e. V, 24, 3). Dort heisst es von Johannes: „ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος“. Ist hier nicht Johannes eben desshalb als Hohepriester bezeichnet, weil er Prophet war (*Λιδ. XIII, 3: οἱ προφηταὶ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*)? Gewinnt die Stelle unter dieser Voraussetzung nicht einen höchst einfachen und treffenden Sinn? Johannes wird Prophet, Märtyrer und Lehrer genannt. Aber warum umschrieb Polykrates den Ausdruck Prophet? Hier hat man zu beachten, dass er auch in dem nächstfolgenden Satze (V, 24, 4) das Wort „Prophet“ vermieden hat. Als solchen wollte er den Melito, den nach Tertullian die Katholiken als Propheten angesehen haben, bezeichnen; aber er nennt ihn nicht so, sondern umschreibt das Wort durch: „ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευόμενος“<sup>43</sup>). Aber auch schon vorher (V, 24, 2) hat er die Tochter des Philippus, die doch sonst stets „Prophetin“ genannt worden ist, nicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern hier

stammen — entschieden zu weit; aber sie enthalten für die Zeit von c. 160 ab doch eine Wahrheit. Auch darf man sich erinnern, dass die *Λιδαχή* selbst (XIII, 4) den Fall setzt, dass in einer Gemeinde gar keine Propheten vorhanden sind. Von wünschenswerther Deutlichkeit ist die Anm. 23 angeführte Stelle Clem. Eclog. 23.

43) S. Texte und Unters. I, 1. 2 S. 240 f.

den Ausdruck: „*ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη*“ gebraucht. Was folgt aus dieser Umgehung des Wortes Prophet? Dass man in Kleinasien zwischen 190—200 in Folge der montanistischen Krise das Wort „Prophet“ für kirchliche Propheten zu vermeiden begann, indem man es ausschliesslich den ATlichen vorbehielt<sup>44</sup>). Polykrates hat — wenn unsere Erklärung richtig ist —, wie die *Διδαχή*, den Johannes als Propheten „Hohenpriester“ genannt. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts kommt aber die Bezeichnung „Priester“ für die Bischöfe und Presbyter auf (s. die Schriften Tertullian's); seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts wird der Bischof sogar auch hie und da Hoherpriester (*ἀρχιερέυς*, pontifex maximus) genannt<sup>45</sup>). Der von Polykrates gewählte Ausdruck ist also immerhin, auf einen Propheten bezogen, ein archaistischer; aber dieser Prophet war zugleich der Lieblingsjünger des Herrn und Apostel. Für ihn konnte man die höchsten Ausdrücke wählen, nur nicht mehr „Prophet“; denn nach der neuen Anschauung, die sich indess doch auch auf den Wortlaut evangelischer Sprüche zu stützen vermochte, war Johannes der Täufer der letzte Prophet.

k) Die *Διδαχή* räumt den Propheten die erste Stelle in der Gemeinde ein; Hermas sagt von dem falschen Propheten (Mand. XI, 12): *ὄψοι ἐαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκατεδρίαν ἔχειν*.

l) Die *Διδαχή* weiss von solchen Propheten, die ehelos leben (ohne es den Anderen aufzunöthigen); Polykrates nennt den Melito „Eunuch“ und charakterisirt ihn zugleich als Propheten (Euseb. h. e. V, 24, 4); die prophetisch begabten Töchter des Philippus waren z. Th. *ἄρθρευοι*, ebenso galt Johannes dafür sowie die Prophetin Philumene des Apelles.

m) Der Verf. der *Διδαχή* beruft sich, um die angefochtene Praxis seiner zeitgenössischen Propheten in Schutz zu nehmen,

44) S. meine Bemerkungen zum Fragm. Murat. Zeile 78—80 in der ZfKG III S. 369 f. u. sonst.

45) S. Tertull. de pudic. 1. Ritschl, a. a. O. S. 394 f. Am lehrreichsten ist für den Wechsel der Anschauung die Stelle Hippol., Philos. Prooem. p. 4, 50 sq.: *ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὁρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας.*

auf „die alten Propheten“<sup>46)</sup>. Auf diese haben sich aber gleichfalls sowohl die Antimontanisten als ihre Gegner berufen. Ob der Verf. der *Αἰδαχή* dieselben gemeint hat wie jene, ist nicht sicher auszumachen, jedoch nicht unwahrscheinlich. Zu beachten ist auch, dass Melito von Sardes ein Buch geschrieben hat: „*περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*“ (Texte u. Unters. I S. 246). Dieser Titel zeigt, dass im Zusammenhang mit der Erörterung über die rechte Lebensweise vornehmlich auch die Propheten behandelt worden sind. Das stimmt trefflich zu *Αἰδ.* XI, 11. Vielleicht sind übrigens auch Jacob. 5, 10 unter den *προφῆται*, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου nicht die ATlichen, sondern evangelische Propheten zu verstehen.

n) Der Verf. der *Αἰδαχή* droht denen, welche die wahrhaftigen Propheten versuchen oder prüfen, mit dem Spruch Mt. 12, 31; eben denselben Spruch hat der Gegner der alle Propheten verwerfenden Aloger gegen diese angeführt (bei Epiph., haer. 51, 35).

o) Der Verf. der *Αἰδαχή* stellt Kriterien auf, an denen man die falschen Propheten erkennen kann, und zeigt durch seine Anweisungen, dass die Gemeinden damals durch schwindelhafte Propheten ausgebeutet wurden. Dasselbe lehrt das Mand. XI des Hermas, Lucian's Peregrinus (namentlich 13 fin. 16 init.) und namentlich auch Celsus (bei Orig. c. Cels. VII, 9. 11). Hier haben wir eine kostbare Schilderung, „wie in Phönicien und Palästina geweissagt wird“, die aber gewiss auch für andere Provinzen zutreffend ist<sup>47)</sup>.

---

46) Eine gute Illustration zu dem „*ποιεῖν εἰς κοσμικὸν μυστήριον ἐκκλησίας*“ findet sich in dem pseudoclementinischen Brief de virg. I, 10: „Impudentes quidam homines sub pietatis praetextu cum virginibus habitant et periculo sese obiciunt aut soli cum illis deambulant per viam et solitudinem, viam periculis plenam et plenam offendiculis et laqueis et foveis . . . alii autem in accubitis edunt et bibunt cum illis, cum virginibus et cum sacratis, lascivam inter licentiam et multam turpitudinem; id quod fieri non debet inter fideles et minime inter illos, qui virginalem statum sibi eligerunt“.

47) „Es giebt Viele, die, obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der grössten Leichtigkeit und bei dem nächsten besten Anlass sowohl innerhalb der Heiligthümer als ausserhalb derselben sich geberden als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen; andere als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend geben dasselbe

Die aufgeführten Parallelen werden gezeigt haben, dass der Verfasser der *Αἰδαχή* mit seinen Angaben über die Propheten nicht allein steht. Ihn, weil er dieselben so hoch schätzt, für einen Montanisten zu erklären, geht nicht an; denn nicht weniger als alle für die Kataphryger und ihre Propheten charakteristischen Merkmale fehlen bei ihm. Dann aber legt vielmehr umgekehrt die *Αἰδαχή* ein gewichtiges, uns bislang in dieser Deutlichkeit nicht zu Gebote stehendes Zeugniß dafür ab, dass die Montanisten wirklich die „Alten“, ihre Gegner die „Modernen“ gewesen sind. Die *Αἰδαχή* zeigt, dass zur Zeit, da ihr Verfasser schrieb, Propheten, hochgeehrt, an der Spitze von Gemeinden gestanden haben — als Prediger, als „Hohepriester“ d. h. als Vorbeter, als „Thiasarchen und Synagogenleiter“.

5. Lehrer. Die *Αἰδαχή* erwähnt solche nur zweimal (XIII, 2. XV, 1. 2), aber als einen besonderen Stand in den Gemeinden. Sie leisten denselben den gleichen Dienst wie die Propheten, nämlich den Dienst am Wort, gehören desshalb zu den *τετιμημένοι* und können, wie die Propheten, Anspruch auf Unterhalt erheben.

Diese Angaben empfangen erstlich eine Bestätigung aus jenen Quellenstellen, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer zusammen genannt sind (s. oben Anm. 23), sodann aus einer

Schauspiel. Einem Jeden sind die Worte geläufig, ein Jeder ist mit denselben sofort bei der Hand: „Ich bin Gott“ oder (und) „Gottessohn“, (*παῖς θεοῦ*) oder „Geist Gottes“. „Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist, und Ihr, Menschen, fahret wegen eurer Ungerechtigkeiten ins Verderben! Aber ich will euch retten, und ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht! Selig der, welcher mich jetzt ehrt! alle übrigen werde ich dem ewigen Feuer übergeben, die Städte sowohl als die Länder und die Menschen. Diejenigen, welche jetzt die ihnen bevorstehenden Straferichte nicht erkennen wollen, werden dereinst vergeblich anderen Sinnes werden und seufzen! Die aber, welche an mich geglaubt, die werde ich ewiglich bewahren!“ . . . „Diesen grossartigen Drohungen mischen sie dann noch seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte bei, deren Sinn kein noch so verständiger Mensch herauszubringen vermag, so dunkel und nichtssagend sind sie; aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler vermag sie zu deuten wie es ihm beliebt . . . Diese angeblichen Propheten, die ich selbst mehr als einmal mit meinen Ohren gehört, haben, nachdem ich sie überführt, mir ihre Schwächen bekannt und eingestanden, dass sie ihre unfassbaren Worte selbst erfunden hätten“.



Reihe von einzelnen Zeugnissen, die da zeigen, dass Lehrer sein ein Stand in der Christenheit gewesen ist, und dass die Lehrer hohes Ansehen im 2. Jahrhundert und zum Theil, wie wir sehen werden, auch noch in der Folgezeit genossen haben. Zunächst beweist schon die nicht selten begegnende Versicherung eines Schriftstellers, dass er nicht in der Eigenschaft eines Lehrers schreibe, resp. Vorschriften gebe, ein wie bedeutendes Ansehen der wahrhaftige Lehrer genoss, und wie man ihm das Recht zusprach, allgemein gültige, verpflichtende Anweisungen zu geben. So versichert Barnabas zweimal (1, 8; 4, 9): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἰς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω resp., πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος. Ignatius erklärt (ad Eph. 3, 1): οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὢν τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου<sup>48)</sup>, und noch im 3. Jahrh. schreibt Dionysius von Alexandrien (ep. ad Basil.): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἀπλότητος προσῆκον ἡμῶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι<sup>49)</sup>. Die Warnung des Jakobusbriefes (3, 1): μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, beweist, wie gesucht dieser Stand in der Gemeinde war, von dem Hermas (Sim. IX, 25, 2) ausdrücklich sagt, dass seine Vertreter für denselben den heiligen Geist empfangen hätten<sup>50)</sup>. Derselbe Hermas beruft sich (Mand. IV, 3, 1) auf einen von ihm gehörten Ausspruch einiger Lehrer betreffs der Busse, der dann von dem Engel ausdrücklich bestätigt wird. Diese Stelle zeigt, dass es zur Zeit des Hermas in Rom διδάσκαλοι gab, die in hohem Ansehen standen. Eine ausführliche Anweisung über Lehrer besitzen wir in den nicht lange nach dem Ausgang des 2. Jahrhunderts unter dem Namen des Clemens geschriebenen Briefen de virginitate (I, 11): „Doctores esse volunt et disertos sese ostendere . . . neque adtendunt ad id quod dicit (Scriptura): ‚Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae‘ . . . Timeamus ergo iudicium quod imminet doctoribus. Grave enimvero iudicium

48) Man beachte hier das „διατάσσομαι“, welches Ignatius (Trall. 3, 3. Rom. 4, 3) von den Aposteln braucht; s. Trall. 7, 1: τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων.

49) Vgl. die in der Note zu XIII, 2 am Schluss angeführten Stellen aus Commodian.

50) Διδάσκαλοι οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου . . . καθῶς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

subituri sunt doctores illi, qui docent et non faciunt<sup>51)</sup>; . . . Illo igitur charismate, quod a deo accepisti (scil. *χαρίσματος διδασχῆς*), illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo<sup>52)</sup>. Diese Stelle zeigt, dass es in den Gemeinden noch Lehrer (und Propheten) gab, dass jene diesen nachstanden resp. sich eine Controle gefallen lassen mussten, und dass — man vgl. das ganze Capitel — schwere Missstände in diesem Stande zu bekämpfen waren. Naturgemäss traten frühe schon aus dem Stande der freien, der ganzen Gemeinde dienenden Lehrer einzelne hervor, die sich eine besonders tiefe Erkenntniss der *δικαιώματα τοῦ θεοῦ* zutrauten und sich daher nicht an die Christen ohne Unterschied, sondern an die Geförderten oder Gebildeten d. h. an irgend welche Auslese richteten. Hier ist der Punkt gegeben, von welchem aus das Institut der Lehrer mit Verweltlichung bedroht war; denn es lag nun sehr nahe, auch in der Christenheit, Schulen zu errichten, wie solche von griechischen und römischen Philosophen gegründet in jener Zeit zahlreich bestanden. Hierher gehört die Thätigkeit der wandernden christlichen Apologeten, die wie Justin und Tatian in den grossen Städten Schulen stifteten; hierher gehören die Unternehmungen vieler sog. Gnostiker, hierher gehört vor allem die alexandrinische Katechetenschule, deren Ursprung freilich in tiefes Dunkel gehüllt ist. Aber gerade der Gefahr gegenüber, die Kirche Christi in Schulen zu zersplittern und das Evangelium der weltlichen Bildung, dem Scharfsinn und dem Ehrgeiz einzelner Lehrer zu überliefern<sup>53)</sup>, erstarkte schliesslich das

51) S. *Act.* XI, 10: *προφήτης, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστὶ.*

52) Die pseudoclementinischen Briefe sind nicht oder höchst wahrscheinlich nicht im 2. Jahrhundert geschrieben (so Lightfoot, *Clem. ep. to the Corinth.* p. 15 sq., u. A.) — sie setzen die Anerkennung des NTlichen Kanons voraus (s. d. Index bei Funk, *Patr. Apost. Opp.* II p. 358 sq.) —, aber auch nicht, wie ich früher annahm und Funk l. c. p. IV noch eben für wahrscheinlich hält, im Anfang des 4., noch weniger sind sie, wie Cotterill (*Modern Criticism and Clement's epistles to virgins* 1884) glauben machen will, eine mittelalterliche Fälschung, sondern sie stammen aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts.

53) *Hermas* rühmt von den guten Lehrern (*Sim.* IX, 25, 2), dass sie

kirchliche Bewusstsein, und das Wort „Schule“ wurde ein Schmähwort für eine kirchliche Sondergemeinde<sup>54</sup>). Indessen desshalb starben die „doctores“ (διδάσκαλοι) in den Gemeinden nicht sofort aus, ja sie haben sich bedeutend länger in ihnen gehalten als die „Apostel“ und „Propheten“. Von Anfang an fehlte denselben ja das enthusiastische Element, welches jene charakterisirt und ihnen den Untergang bereitet hat. Ferner: die Unterscheidung von „Milch“ und von „starker Speise“, von verschiedenen Graden der christlichen σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη und γνώσις war zu allen Zeiten nicht zu entbehren<sup>55</sup>). Desshalb mussten sich naturgemäss die „διδάσκαλοι“ so lange in den Gemeinden halten, als die Verwaltungsbeamten resp. die Priester noch nicht überall die Qualitäten von Lehrern besaßen, und der Bischof (sammt den Presbytern) noch nicht Beschlag auf die kirchliche Erziehung und Unterweisung gelegt hatte. Dies aber ist in manchen, auch in grossen Gemeinden erst sehr spät d. h. erst in der 2. Hälfte des 3. oder im Anfang des 4. Jahrhunderts eingetreten (frühe in Rom, s. oben Anm. 45). So lange aber haben sich nachweisbar hier und dort „Lehrer“ erhalten. Neben der neuen und straffen Organisation der Gemeinden (durch den Bischof, das Presbytercollegium und die Diakonen) standen diese Lehrer wie Säulen eines zertrümmerten Gebäudes, welche der Sturm verschont hatte. Sie passten nicht in die neue Ordnung der Dinge hinein, und es ist interessant zu sehen, wie man sie von einer Stelle zur anderen geschoben hat. Tertullian ordnet (de praescr. 3): „Bischof, Diakon, Wittwe, Jungfrau, Lehrer, Märtyrer“. Er reiht also den Lehrer nicht

---

μηδὲν ὅλως ἐνοσφισαντο εἰς ἐπιθυμίαν πονηρίαν; dagegen s. über solche Lehrer, welche διδάχει ξέναι einführen, Sim. IX, 19, 2. 3; Sim. VIII, 6, 5; Vis. III, 7, 1. Irenäus sagt von Tatian (h. I, 28, 1): Τατιανὸς Ἰουδαίῳ ἀκροατῆς γεγονώς . . . μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς . . . ἴδιον χαρακτήρα διδασκαλεῖον συνεστήσατο.

54) Die Kirche der Adoptianer in Rom wird von ihrem Gegner (bei Euseb. h. e. V, 28) als eine Schule geschildert; Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Calixt, sie schmähend, ein διδασκαλεῖον (Philos. IX, 12 p. 458, 9; 462, 42); ebenso spricht Rhodon (Euseb. h. e. V, 13, 4) von einem marcionitischen διδασκαλεῖον.

55) S. die paulinischen Briefe, den Hebräer- und Barnabasbrief u. s. w. Ad. XI, 2: διδάσκειν εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνώσιν κυρίου.

in den Clerus ein, sondern stellt ihn in die Reihe der geistlichen Heroen und zwar weist er ihm — die Aufzählung ist eine aufsteigende — in dieser Reihe die zweite Stelle an. In den Acta Felic. et Perpet. begegnet uns der Titel presbyter doctor, und auch nach Cyprian (ep. 29) muss man schliessen, dass die Lehrer in das Presbytercollegium eingereiht und als solche mit der Prüfung der Lectoren betraut worden sind<sup>56</sup>). Dagegen stehen sie nach Hippol. ap. Epiph. h. 42, 2 neben den Presbytern (nicht im Presbytercollegium): οἱ ἐπιεικεῖς πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι, und in derselben Stellung finden wir sie noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in ägyptischen Dörfern; denn Dionysius von Alexandrien berichtet von seinem Aufenthalt in denselben (Euseb., h. e. VII, 24, 6): συνεκάλεσα τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν. Da in diesen Dörfern keine Bischöfe vorhanden waren, so folgt, dass die Lehrer neben den Presbytern damals noch an der Spitze dieser Dorfgemeinden standen.

Aus Ägypten kommt uns diese Kunde; wenn nicht Alles trügt, hat sich überhaupt in Ägypten, speciell auch in Alexandrien, das Institut der Lehrer neben der episkopalen Organisation der Gemeinden am längsten erhalten. In den Werken des Origenes begegnen die Lehrer noch häufig; aber was mehr sagen will: nach ihm sind die „doctores“ neben den „sacerdotes“ noch ein besonderer, dem Stande der Priester paralleler Stand in der Kirche. Er spricht von solchen, „die bei uns das Lehramt weise verwalten“ (c. Cels. IV, 72), von „doctores ecclesiae“ (Hom. XIV in Gen. T. II p. 97). Er sagt (Hom. II in Num. T. II p. 278): „Nam saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudo relinquitur“<sup>57</sup>), und Hom.

56) Cyprian spricht auch (l. c.) von „doctores audientium“; die Beziehung, in welche er die Lectoren zu diesen setzt, ist nicht zu bestimmen.

57) An dieser Stelle ist der „spiritalis“ (γνωστικός, πνευματικός) nicht nur den Priestern, sondern auch den Lehrern gegenübergestellt. Nach Clemens Alex. ist derselbe Apostel, Prophet und Lehrer, und steht über allen irdischen Würdenträgern; auch Origenes huldigt dieser Auffassung.

VI, in Levit. T. II p. 219 liest man: „Possunt enim et in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare sicut et ille qui dicebat (Gal. 4, 19) et iterum alibi dicit (I Cor. 4, 15). Isti ergo doctores ecclesiae in huiusmodi generationibus procreandis aliquando constrictis femoralibus utuntur et abstinere a generando, cum tales invenerint auditores, in quibus sciant se fructum habere non posse“. Diese Stellen, die aus den Werken des Origenes reichlich vermehrt werden könnten, zeigen, dass es in Alexandrien im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts noch einen Stand von Lehrern neben dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gegeben hat. Doch der Schriften des Origenes bedarf es hier kaum, da ja die Person des Origenes selbst, sein Leben und sein Geschick das deutlichste Zeugnis ablegen. Was ist er denn selbst anders gewesen als ein *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, als solcher auf ungezählten Reisen geschäftig, die rechte Lehre einzuprägen oder zu schützen, und was war der Kampf seines Lebens gegen den „ehrgeizigen“ und gänzlich ungebildeten Bischof Demetrius anders als der Kampf des freien Lehrers der Kirche wider den Bischof der Einzelgemeinde? Und wenn in diesem Kampfe, der mit dem vollen Sieg der Hierarchie geendet hat, unter Anderem auch die Frage controvers geworden ist, ob „Laien“ in der Kirche in Gegenwart von Bischöfen Vorträge halten dürfen; wenn selbst Bischöfe noch, wie Alexander und Theoctistus, diese Frage unter Hinweis auf das Herkommen bejaht haben<sup>58)</sup>, was ist das anders als die letzte Reminiscenz an eine Organisation der Gemeinde, die älter und ehrwürdiger war als die bereits Alles umspannende administrative Organisation? Die „Lehrer“ wurden im Laufe des 3. Jahrhunderts theils aus der Kirche hinausgedrängt<sup>59)</sup>, theils in das Presbytercollegium eingeordnet<sup>60)</sup>, theils neben demselben eine

58) Euseb. h. e. VI, 19 fin.

59) Vielleicht darf man hier auch an die wichtige Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandrien erinnern, dass Lucian in Antiochien während dreier bischöflicher Regierungen ausserhalb der Kirche von Antiochien (*ἀποσυνάγωγος*) gestanden hat (bei Theodoret., h. e. I, 3). Lucian war Haupt einer Schule.

60) Origenes wurde bekanntlich ohne Wissen „seines“ Bischofs Demetrius und angeblich wider die geltende Ordnung zum Presbyter in Palästina geweiht, ohne vorher Diakon gewesen zu sein. Aber war das Pres-



Zeit lang noch geduldet, theils mögen sie sogar zu den Lectores verstossen worden und dort ausgestorben sein. Gewiss ist der Stand der Lehrer derjenige gewesen, der in besonders hohem Masse frühe schon der Gefahr der Hellenisirung und damit der Verweltlichung ausgesetzt gewesen ist: die *διδάσκαλοι* des 3. Jahrhunderts mögen den mit den Propheten zusammenwirkenden *διδάσκαλοι* sehr unähnlich gewesen sein. Aber die Hellenisirung, wie sie namentlich in Alexandrien stattgefunden hat, ist schwerlich die entscheidende, ja auch nur die wichtigste Ursache des Untergangs des Standes der Lehrer gewesen: es war auch hier der Episkopat, der kein Amt zu dulden vermochte, das sich ihm nicht streng unterordnen und in den einfachen und straffen Organismus der vom Bischof geleiteten Hierarchie eingliedern liess.

### 3. Die Einzelgemeinde.

Anordnungen, die Einzelgemeinde betreffend, hat der Verf. der *Αἰδαχή* erst im XIV. und XV. Capitel seiner Schrift gegeben. Aber schon aus den cc. I—XIII geht deutlich hervor, dass für den Verf. — abgesehen von den *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* — ein über der Gemeinde stehendes Amt nicht existirt<sup>61)</sup>. Die *Αἰδαχή* wendet sich in allen ihren Anweisungen an die Christen überhaupt resp. an die ganze Gemeinde. Die Gemeinde ist es, welche die Wandernden aufnimmt und prüft (XI, 1. 4; XII, 1), welche die falschen Lehrer verwirft (XI, 2), welche mit den Propheten und Lehrern verfahren soll nach der Bestimmung des Evangeliums (XI, 3), welche unter Umständen die Propheten richten kann (XI, 11. 12), bei welcher diese sich also zu bewähren haben. Die Gemeinde ist verpflichtet, den sich bei ihr niederlassenden Brüdern Arbeit nachzuweisen (XII, 4), und sie ist dafür verantwortlich, dass kein Arbeitsloser unter ihr lebe, auch dafür, dass keine Privatstreitig-

byteramt nicht dasjenige, welches ihm als „Lehrer“ unmittelbar zukam, wenn er überhaupt in den Clerus aufgenommen sein wollte, und galten überhaupt für ihn als „Lehrer“ die Bestimmungen, die für die Beförderung der gemeinen Cleriker in Bezug auf die Zuständigkeit des Gemeindebischofs usuell in Kraft waren? So darf man im Sinne des Origenes und derer, die ihn geweiht haben, wohl fragen.

61) Über Episkopen und Diakonen s. den folgenden Abschnitt.

keiten aufkommen (XV, 3)<sup>62</sup>). Aber noch mehr: an jeden Christen ergeht die Mahnung, dass er gerecht richten und ohne Ansehen der Person urtheilen soll (IV, 3). Endlich, bei der Anordnung über die beiden h. Handlungen, die Taufe und die h. Mahlzeit, fehlt jede Bemerkung über bestimmte Personen, die allein oder auch nur in erster Linie zum Vollzuge derselben berechtigt wären. Der Verfasser spricht in derselben allgemeinen Weise von dem *βαπτίζων* wie von dem *βαπτιζόμενος* (VII, 4), und in dem folgenden Satz: *κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο*, ist unzweifelhaft eben derselbe angeredet, der XIII, 3 angeredet wird<sup>63</sup>), nämlich jedes Gemeindeglied. Wohl hat der Verf. zu den Gebetsformularen, die Feier der Eucharistie betreffend, eine Bemerkung (IX, 5) hinzugesetzt, dass nur Getaufte an der Handlung Antheil nehmen dürfen; aber eine Bemerkung über einen die Feier Leitenden sucht man vergebens; ja die Schlussanweisung (X, 7): *τοῖς δὲ προφύταις ἐπιτρέπεται εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*, zeigt deutlich, dass die Anordnung der Feier der Gemeinde zustand, und dass es dem Verf. lediglich daran gelegen war, dass die heilige Mahlzeit von würdigen und sachgemässen Dankgebeten begleitet sei. Selbst in Bezug auf die Verwendung der Armengelder und die Pflege der Armen giebt der Verf. lediglich Anordnungen, die jedem einzelnen Christen gelten, so dass an diesem Punkte nicht einmal die Collectivverpflichtung der Gemeinde deutlich hervortritt<sup>64</sup>).

Aus diesen Stellen ergibt sich unwidersprechlich, dass die Gemeinde, sofern sie ein Organismus ist, der mannigfache Functionen umfasst, und sofern sie eine Rechtsverbindung darstellt (daher ermahnen, richten und strafen muss), mindestens im Princip

62) An eine höhere Weisheit Einzelner appellirt der Verfasser noch nicht. Er sagt, indem er sich an die ganze Gemeinde wendet: *κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε* (XII, 4), resp. *δοκιμάσατε, σύνεσιν γὰρ ἔχετε*.

63) *Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων . . . λαβὼν δώσεις τοῖς προφύταις*.

64) S. I, 5. 6; IV, 5—8; XIII, 4; XV, 4; Deutlich ist die Collectivverpflichtung hervorgehoben in dem Falle XII, 3—5. Über die Verbindung der pflichtmässigen Darbringung der Erstlinge mit der Feier der h. Mahlzeit sagt der Verfasser nichts; eine solche Verbindung ist aber auch nach dem Umfange, in welchem er das Gebot der Erstlinge gelten lässt, nicht wahrscheinlich.

rein demokratische Formen besitzt. Weder in administrativer noch in jurisdictioneller Hinsicht ist ein über der Gemeinde stehendes Amt vorhanden. Ehrfurchtsvollen Gehorsam ist man nur den Dienern am Wort schuldig als den von Gott eingesetzten Priestern.

Diese Verfassung schliesst aber nicht aus, dass die Gemeinde sich Administrativbeamte selbst bestellt, ja der Verfasser sieht in der Einsetzung von solchen Beamten ein wesentliches Erforderniss für die Constitution einer Einzelgemeinde. Wie die ganze Anlage seines Buches lehrt, begründen nämlich drei Stücke (XIV. XV) eine solche: 1) der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, 2) die Einsetzung von Episkopen und Diakonen, 3) die Aufrechterhaltung des Friedens durch brüderliche Vermahnung und Zuchtübung. In diesem Zusammenhang bedarf das erste Stück noch einer Erläuterung. Der Verfasser hat IV, 2 zu täglichem Umgang mit den Brüdern ermahnt und schärft es (XVI, 2) noch einmal besonders ein, dass man häufig zusammenkommen und sich gemeinsam erbauen soll. Aber diese Ermahnungen richten sich so zu sagen an den guten Willen der Einzelnen; dagegen anbefohlen wird der Gottesdienst am Herrntage (XIV) <sup>65</sup>). Ein Dreifaches ist für diesen Gottesdienst wesentlich: erstlich dass die ganze Gemeinde sich zu demselben versammelt, sodann dass das „Opfer“ gemeinsam dargebracht, d. h. die Eucharistie gefeiert wird, drittens dass Alle vorher ihre Sünden bekennen, resp. dass alle Hadernden sich vorher mit einander versöhnt haben. Diese Bestimmungen, die vom Verf. theilweise bereits IV, 14 getroffen worden sind <sup>66</sup>), haben unzweifelhaft den Zweck, die Gemeinden allsonntäglich aufs neue zu einem festen Bruderbunde zu vereinigen, damit sie immer mehr werde was sie ist und sein will. Man versteht es nun aber auch, warum der Verfasser sich damit begnügt hat, lediglich jene Stücke zu nennen. Gewiss wurde in den Sonntagsgottesdiensten auch gesungen und das Wort Gottes gelesen und gelehrt; aber wie diese Elemente des Cultus freie waren, so constituirten sie auch nicht das Wesen

65) Ebenso wird übrigens auch das Fasten am Mittwoch und Freitag und die Einhaltung der drei Gebetszeiten am Tage anbefohlen (s. die Noten zu c. VIII), jedoch in einem anderen Zusammenhang.

66) *Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολόγησῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.*

der sonntäglichen Feier als einer Feier, in welcher die Gemeinde gemeinsam zu dem Tisch des Herrn tritt und sich enge verbindet, nachdem sie sich von allen Sünden und Zwistigkeiten befreit hat<sup>67)</sup>.

In der Bestimmung (XV, 4): τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν, schliesst der Verfasser Alles zusammen, was im Einzelnen noch zu sagen wäre. Die natürlichen Unterschiede, wie sie durch Armuth und Reichthum (IV, 5—8; XIII, 4; I, 5. 6), durch Herrenstand und Sklavenstand (IV, 10. 11) gesetzt sind, sollen nicht aufhören. Aber den Besitzenden in der Gemeinde wird die Ermahnung gegeben: συγκοινωνήσεις πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἐστέ, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς, und die Herren werden daran erinnert, dass über Herren und Sklaven derselbe Gott waltet, der ohne Ansehen der Person beruft.

Alles das ist nicht neu oder auffallend, und es bedarf daher hier nur einer Verweisung auf die gleichzeitigen, älteren oder jüngeren Zeugnisse<sup>68)</sup>. Aber ein Punkt erheischt eine genauere Erwägung: die Institution der Episkopen und Diakonen.

#### 4. Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen.

Die inhaltsreichen Sätze, in welchen in der *Λειτουργία* von diesen die Rede ist, sind in den Anmerkungen zu XV, 1. 2 eingehend

67) Eine Vergleichung von *Λιδ.* IX. X mit XIV macht es übrigens wahrscheinlich, dass auch an anderen Tagen als am Sonntag das Abendmahl in den Gemeinden gefeiert worden ist. Was die Abendmahlsgebete betrifft, so sucht Bickell („Die neuentdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie“, Ztschr. f. kathol. Theol. VIII S. 404 f.) nachzuweisen, dass die *Λειτουργία* einen durchschlagenden Beweis für die Richtigkeit seiner Zurückführung der urchristlichen Liturgie auf die Einsetzungsfeier d. h. auf das Pascharitual liefere. Ich vermag diesen Beweis um so weniger für erbracht zu halten, als eine „urchristliche Abendmahlsliturgie“ der *Λειτουργία* überhaupt nicht zu entnehmen ist.

68) Ein wie reiches Material zur Kenntniss des christlichen Lebens und Denkens in den Gemeinden die *Λειτουργία* im Einzelnen liefert, wird man in übersichtlicher Form aus dem beigegebenen Index erkennen. Die meisten in jener Zeit wichtigen Begriffe wird man dort finden.

besprochen worden. Ich stelle die dort aufgeführten Ergebnisse zunächst zusammen:

- 1) die Episkopen und Diakonen sind Beamte der Einzelgemeinde,
- 2) sie werden von der Gemeinde bestellt,
- 3) sie sind zunächst Verwaltungsbeamte, näher die Ökonomen der Gemeinde,
- 4) aber auch sie leisten der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer, d. h. sie sind *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*,
- 5) daher dürfen sie nicht verachtet werden, sollen vielmehr mit den Propheten und Lehrern als die *τετιμημένοι* in den Gemeinden gelten.

Worin der Unterschied zwischen Episkopen und Diakonen besteht, hat der Verfasser nicht angegeben; er verlangt vielmehr für sie die gleichen Qualitäten (*πραεῖς, ἀφιλάργυροι, ἀληθεῖς, δεδοκιμασμένοι*). Unzweifelhaft aber folgt aus den Sätzen des Verfassers, dass die *διακονία τοῦ λόγου* nicht vom Ursprung her an dem Amte der Episkopen und Diakonen gehaftet hat, dass dieselbe vielmehr ursprünglich den Propheten und Lehrern zukam, dass sie aber in der Zeit, in welcher der Verfasser schreibt, in der Regel bereits auch mit dem Amte der Episkopen und Diakonen verbunden war, und dass das besondere Ansehen, welches diese in den Gemeinden wie jene geniessen sollen (aber noch nicht durchweg geniessen), nicht aus ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte gefolgert wird, sondern aus der hinzugetretenen, sofern sie wie die Propheten und Lehrer *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* sind.

Dass die in diesen Mittheilungen enthaltenen Nachrichten von epochemachender Bedeutung für die Erkenntniss der ältesten Geschichte der Kirchenverfassung sind, wird kein Kundiger bezweifeln; ja man darf geradezu behaupten, dass es in der gesamten urchristlichen Literatur keine zweite Stelle giebt, die für die Entstehungsgeschichte des katholischen Episkopats so wichtig ist wie die unsrige.

Zunächst bestätigt sie die Anschauung von der Natur und der Entstehung des Episkopats und Diakonats, welche Hatch angedeutet und der Verfasser dieser Zeilen auszuführen, be-



ziehungsweise zu berichtigen und zu begründen versucht hat<sup>69)</sup>, sodann stellt sie die richtige Auslegung einer Reihe abgerissener und daher vielumstrittener Quellenstellen sicher und endlich rückt sie durch die Art, wie sie die Autorität der Episkopen und Diakonen auf die der Propheten und Lehrer zurückführt, die Entwicklungsgeschichte des Episkopats in ein neues Licht, welches gerade die bisher völlig dunklen Punkte in überraschender Weise erhellt.

1) Bereits das Schweigen der *Αἰδαχή* über *πρεσβύτεροι* ist bedeutsam und bestätigt die von mir vorgetragene Ansicht von der ursprünglichen Bedeutung derselben. Ich habe a. a. O. zu zeigen versucht, dass die *πρεσβύτεροι* ursprünglich nicht Administrativbeamte der Gemeinde gewesen sind, überhaupt nicht Beamte, sondern dass die uralte Eintheilung der Gemeindeglieder in *πρεσβύτεροι* und *νεώτεροι*, aus welcher die *πρεσβύτεροι* hervorgegangen sind, zunächst als eine natürlich gegebene sich darstellte, und dass die „Alten“ als die ohne förmliche Berufung zu respectirenden Leiter und Rathgeber der Gemeinden galten, daher auch lediglich von einer *τιμὴ καθήκονσα*<sup>70)</sup> gesprochen wurde, die ihnen gebührte. „Sofern die Gemeinde ein empirischer Organismus ist, in welchem die Unterschiede des Alters, des Geschlechts, der Erfahrung, der Lebensweise, der sittlichen Selbstzucht u. s. w. nicht aufgehoben sind, besitzt sie auch *πρεσβύτεροι*, denen sie Respect schuldig ist“. In diese Kategorie gehören ferner die Patrone einer Gemeinde, wo solche sich finden, die Erstbekehrten, kurzum alle die, welche durch ihre besondere Lebensstellung sich ein Anrecht auf Ehrbezeugung erworben haben. Ist diese Auffassung richtig, so ist ohne weiteres klar, warum die *Αἰδαχή* die *πρεσβύτεροι* überhaupt nicht erwähnt hat: sind sie weder von Gott eingesetzte *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, wie die Apostel, Propheten und Lehrer, noch erwählte Gemeindebeamte, wie die Episkopen und Diakonen, so konnten sie in einer Schrift übergangen werden, welche lediglich apo-

69) Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen i. Alterthum S. 229 f.

70) So der römische Clemens zweimal (1, 3; 21, 6), so dass man deutlich sieht, dass dies der terminus technicus gewesen ist; vgl. Clem. Alex. Strom. VII, 1, 2: *τιμητέον ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γονεῖς καὶ πάντα τὸν πρεσβύτερον*.

stolische Anordnungen, wie solche die Eigenthümlichkeit der christlichen Gemeinden begründen, zusammenfassen wollte. Dass aber die Gemeinden *πρεσβύτεροι* besitzen, hat mit ihrer Eigenschaft, christliche Gemeinden zu sein, nichts zu thun. Jene *πρεσβύτεροι* konnten auch in den Gemeinden, welche der Verfasser im Auge gehabt hat, eine hohe Bedeutung besitzen; aber wenn sie eine solche lediglich desshalb besaßen, weil sie eben die „Alten“ waren, so war es nicht nöthig von ihnen zu reden.

2) Hatch hat (a. a. O. S. 43) angedeutet und ich habe (S. 240 f. 244 f.) an einer Reihe von Quellenstellen ausgeführt, dass die Natur des Amtes der Episkopen und Diakonen ursprünglich wesentlich identisch gewesen ist, dass aber das Amt von Anfang an differenzirt wurde durch das Alter des die Amtspflichten Versehenden. „Ein und dasselbe Amt erscheint als ein Amt der Dienstleistung, sofern es ein Jüngerer versah (Diakonat), und als ein Amt selbständiger Verwaltung, sofern es ein Älterer versah (Episkopat), oder — die Unterschiede bleiben dabei stets quantitative —: die Älteren übernahmen in der Ökonomie der Gemeinde mehr solche Functionen, welche für das Alter passend waren und eine freie und selbständige Thätigkeit erforderten, und die Jüngeren in der Regel solche, in denen sie Diener im vollen Sinne waren“. Diese Auffassung wird von der *Αιδοαχή* auf das wünschenswertheste bestätigt; denn diese lässt einen Unterschied zwischen Episkopen und Diakonen überhaupt nicht hervortreten, fordert für dieselben die gleichen Qualitäten und die gleichen Ehren, zwingt somit zu dem Schlusse, dass der Unterschied zwischen den Amtsträgern vorzüglich in dem Alter resp. in äusseren Bedingungen gelegen hat. In dieser Differenzirung des einen Amtes zeigt sich sofort der Einfluss der natürlichen, presbyterialen Organisation der Gemeinde — wenn man sie so nennen darf — auf die administrative <sup>71)</sup>.

3) Hatch hat zu zeigen versucht, dass die ältesten Gemeinden ursprünglich nur ein (zweigetheiltes) Gemeindeamt besaßen haben, welches seinen Ursprung dem Bedürfnisse nach einer geordneten finanziellen Verwaltung der Gemeindegelder

71) Vgl. namentlich das 5. Capitel des Polykarpbriefs, in welchem auf die *διάκονοι* die *νεώτεροι* folgen.

sowie der Armenpflege verdankt. Er hat ferner sich bemüht nachzuweisen, dass somit die Episkopen (und Diakonen) ursprünglich Verwaltungsbeamte waren, die weder mit der Jurisdiction noch mit der Disciplin noch mit der *διακονία τοῦ λόγου* beauftragt waren, endlich, dass die Episkopen und Diakonen von den Gemeinden gewählt worden sind und ursprünglich jeder über den Kreis der Einzelgemeinde hinausgehenden Bedeutung entbehrt haben. Seine Ausführungen habe ich an den Quellen bestätigt gefunden, aber in zweifacher Hinsicht modificirt. Erstlich nämlich hat Hatch zu ausschliesslich das Wesen der *ἐπισκοπή* in der Gabenverwaltung, die allerdings eines der wichtigsten Momente in ihr gebildet hat, sehen wollen. Es steht aber vielmehr nach den Andeutungen der ältesten Quellen so, dass die Functionen der Episkopen und Diakonen aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an soweit gereicht haben als das System von Functionen reichte, welches die Gemeinde umfasste (Armenpflege, Cultus, Correspondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinn des Wortes). Alle diese Functionen sind in ihrem Vollzuge nicht ohne Verwaltungsbeamte denkbar <sup>72)</sup>. Sofern also die Gemeinde sich als ein werktätiger Bruderbund darstellte, aber auch sofern sie ihre gemeinschaftliche Gottesverehrung in der Gabendarbringung — diese gehört theilweise zum Gottesdienst — in Ordnung halten wollte, waren ihr Verwaltungsbeamte d. h. Episkopen (und Diakonen) nothwendig <sup>73)</sup>. Sodann war darauf hinzuweisen, dass die Episkopen und Diakonen zwar gewählt wurden, dass aber auch für sie eine charismatische Begabung

72) Sehr lehrreich ist hier die Beobachtung, dass Montanus, nachdem er sich entschlossen, eine eigene Gemeinde zu gründen, sofort Finanzbeamte eingesetzt hat; s. Euseb. V, 18, 2: *Μοντανὸς πρακτικῆρας χορήματων καταστάσας*; V, 16, 14: *Θεόδοτος, ὁ πρῶτος τῆς κατὰ Καταφρόγας λεγομένης προφητείας οἰος ἐπιτροπὸς τις*.

73) S. *Analecta* zu Hatch S. 229. In seiner dankenswerthen Anzeige dieser Schrift (Theol. Lit.-Ztg. 1883 Nr. 19) hat Weizsäcker diese meine Correctur der Hatch'schen Hypothese übersehen. Mit Recht verweist er gegen Hatch (col. 436) auf I Clem. 42 f., wo unzweifelhaft das *προσφέρειν δῶρα τῷ θεῷ* im Sinne der Opferdarbringung als wichtigste Function der Episkopen erscheint; aber meine Ausführungen werden durch diesen Hinweis nicht betroffen. Bestehen bleibt, dass die Bischöfe ursprünglich *θεοὶ οἰκονόμοι* (Tit. 1, 7) im weitesten und doch zugleich im prägnanten Sinn des Wortes gewesen sind (I Tim. 3, 3. 5).

vorausgesetzt wurde. Dies geht aus I Cor. 12, 28 deutlich hervor<sup>74</sup>). Paulus stellt dort neben die Apostel, Propheten und Lehrer die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Das sind also Gaben Gottes; aber Paulus macht den sehr bedeutenden Unterschied, von dem bereits oben (S. 99 n. 12) die Rede war, dass das *χάρισμα* der Apostel, Propheten und Lehrer den Inhabern einen Rang in den Gemeinden verleiht, während ein solcher mit den Charismen der *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* nicht gegeben ist.

Diese ganze Auffassung wird von der *Διδαχή* auf das willkommenste bestätigt. Indem sie sich an die ganze Gemeinde mit der Anweisung wendet: *χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, zeigt sie, dass diese Beamten Gemeindebeamte sind, die von der Gemeinde bestellt werden<sup>75</sup>); indem sie als Qualitäten für dieselben Sanftmuth und Freiheit von Geldgier verlangt, charakterisirt sie sie als Verwaltungsbeamte, und indem sie den besonderen Anspruch auf Ehre für dieselben aus einer neuen Function, die sie ihnen beilegt, ableitet, zeigt sie, dass jene Beamten in ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte der Gemeinde nicht über-, sondern gleichgeordnet waren.

Damit ist der Punkt gegeben, an welchem aus der *Διδαχή* das hellste Licht zur Erkenntniss der ältesten Geschichte der Verfassung der Kirche einströmt. In diesem Lichte gewinnen alle Factoren dieser Geschichte eine neue Bedeutung. Die neue Erkenntniss, welche den Schlüssel für manches Räthsel bietet, lässt sich in einen Satz zusammenfassen: die Verwaltungsbeamten der Einzelgemeinde haben die hohe Stellung, zu der sie schliesslich gelangt sind, nicht nur ihrer Aufnahme in das Presbytercollegium zu verdanken — der Verfasser der *Διδ.* bemerkt nicht einmal, dass die Episkopen als Presbyter Ehre beanspruchen können, weil die Ehre, die er für sie im Sinne hat, durch den Rang der Presbyter nicht gewährleistet ist —, sondern in noch weit höherem Masse dem Umstande, dass die bedeutungsvollen Prädikate der der

74) S. Act. 20, 28: *ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*; aber diese Fassung weist schon auf eine spätere Zeit als I Cor. 12, 28.

75) Dadurch unterscheiden sie sich also auf das bestimmteste von den Aposteln, Propheten und Lehrern.

Gesamtkirche geschenkten *ἡγούμενοι* — der Apostel, Propheten und Lehrer — im Laufe der Zeit, als jene ausstarben oder ihre Bedeutung verloren, auf sie übertragen worden sind.

Der Hatsch'schen Hypothese und speciell meiner Ausführung derselben ist von Weizsäcker<sup>76)</sup> und von Anderen das Bedenken entgegengestellt worden, dass sie das vorliegende Problem — die Entstehung des katholischen Episkopats — verwickle, statt es zu vereinfachen. Aber, von der Verwicklung abgesehen — es wird jetzt offenbar geworden sein, dass dieses Problem bisher nicht deshalb unlösbar war, weil man es künstlich complicirt, sondern weil man es als ein zu einfaches genommen hat. Der Vorwurf, der Hatch und mich treffen kann, ist also nicht der, dass wir zu viel, sondern dass wir noch immer zu wenig unterschieden haben. Eine dreifache Organisation der Gemeinden hat man ins Auge zu fassen, wenn man die Factoren, die sämtlich zur Hervorbringung der katholischen Form des Episkopats mitgewirkt haben, in ihrer ursprünglichen Kraft erkennen und das Mass ihrer Betheiligung an der grossen Entwicklung bestimmen will. 1) Die durch die Predigt des Evangeliums gesammelte Christenheit hat zu ihrer Erbauung das unentbehrliche, von Gott gesetzte „Amt“ in ihrer Mitte, nämlich den Dienst am Wort. Derselbe wird von geistbegabten Aposteln, Propheten und Lehrern geführt; diese sind die *ἡγούμενοι* in den Gemeinden; sie allein bilden zunächst den Stand der „Geehrten“ in der Christenheit; sie gehören niemals einer Einzelgemeinde ausschliesslich an, auch wenn sie sich in einer solchen niederlassen; sie können auf unbedingten Gehorsam sowie auf Unterhalt Anspruch machen; endlich, sie sind sowohl mit den ATlichen Propheten als mit den ATlichen Hohenpriestern als mit dem Herrn selbst zu vergleichen. Man kann diese Organisation die geistliche oder die religiöse nennen, und es liegt in der Art derselben, dass die Inhaber des Geistes unter Umständen eine schrankenlose Herrschaft über die Gemeinden ausüben konnten<sup>77)</sup>. 2) Sofern

76) A. a. O. col. 439.

77) S. oben S. 94—110. Es ist u. A. dort S. 94 not. 8 gezeigt worden, dass das Wort *ἡγούμενοι* (*προηγούμενοι*) in ältester Zeit von den *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* ausschliesslich gebraucht worden ist.



die Einzelgemeinde naturgemäss in Leitende und Geleitete — für jedes Gebiet der Thätigkeiten der Gemeinde konnte diese Scheidung massgebend sein — zerfiel, war der Unterschied von οἱ πρεσβύτεροι und οἱ νεώτεροι (νέοι), resp. für manche Gemeinden der von Patronen und zu Dank verpflichteten Clienten, gegeben. Aus diesem Unterschied entwickelte sich in grösseren Gemeinden, nachdem nicht mehr alle „Alten“ an der Leitung Theil nehmen konnten, die Unterscheidung eines leitenden Ausschusses (οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι, οἱ προεστῶτες) und des πλῆθος (plebs, λαός). Die Natur dieser Unterscheidung, durch welche es zu einem „ordo“ in den Gemeinden gekommen ist, hat Tertullian noch richtig durchschaut, wenn er de exhort. cast. 7 sagt: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus“. In dem Momente, wo der Presbyterat als ein Ausschuss der Alten sich darstellte, wurde er zum „ordo“, und es war dann natürlich die Gemeinde (resp. die charismatisch begabten Lehrer, die sich überall geltend machen konnten<sup>77a</sup>), an der Auswahl desselben

77a) Ich hoffe, dass man in dem hier Gesagten keinen Widerspruch zu dem Satze finden wird, dass den charismatisch begabten Lehrern Functionen über die διακονία τοῦ λόγου hinaus nicht zukamen. Als διάκονοι τοῦ λόγου, welche der Geist treibt, vermochten sie sich in alle möglichen Verhältnisse einzumischen, wie der Hirte des Hermas beweist. Und wie will man sich die Entstehung der späteren allgemeinen Überzeugung — solche Überzeugungen haben in der Regel einen historischen Ausgangspunkt — in der Kirche erklären, dass die Apostel Episkopen und Diakonen (resp. Presbyter) eingesetzt hätten, wenn man nicht annimmt, dass der Gedanke einer apostolischen oder prophetischen, d. h. stets von dem „Geist“ veranlasseten Einsetzung von Beamten zu keiner Zeit das Bewusstsein der Gemeinde von ihrer Souveränität gestört hat? In dieser Hinsicht hat man auf die älteste Form zu achten, in welcher von einer Einsetzung von Gemeindebeamten durch Apostel berichtet wird. Clemens schreibt (I Cor. 42, 4): κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον οἱ ἀποστόλοι τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Clemens Alex. drückt sich genau ebenso aus, indem er eine alte Legende über den Apostel Johannes mittheilt (Quis div. salv. 42, s. auch Euseb. h. e. III, 23, 6): Ἰωάννης ἀπῆει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἔθνων, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἀρμόδων, ὅπου δὲ κλήρω ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινόμενων. Dieselbe Vorstellung liegt auch noch Act. 14, 23 zu Grunde; denn wenn es dort

betheiligt. Den Presbytern gebührte eine *τιμὴ καθήκουσα* d. h. eine solche, die sich aus ihrer Lebensstellung von selbst ergab; es lag in der Natur der Sache, dass das Ansehen der Presbyter in jurisdictionellen und disciplinären Angelegenheiten besonders hervortreten musste. Man kann diese Organisation die patriarchalische nennen. 3) Sofern die Einzelgemeinde ein System höherer und niederer Functionen umfasste — war sie doch eine kleine Welt für sich —, bedurfte sie ein Amt der Verwaltung (resp. Vollzugsbeamte, *οἰκονόμοι*). In der Natur dieses Amtes, dessen Inhaber ihre Befugniß durch Übertragung seitens der Gemeinde erhalten hatten, lag strenggenommen nichts, was irgend eine besondere Würde und Stellung dieser Beamten über der Gemeinde hätte begründen können; aber die Natur einiger Functionen brachte es mit sich, dass die sie Ausübenden eine Art von Aufsicht über die Gemeinden erhielten, so dass man jene Functionen entweder „Alten“ übertrug oder die mit ihrer Vernehmung betrauten „Jüngeren“ in den Ausschuss der Alten hineinnahm (daher die Unterscheidung von Episkopen und Diakonen). Ferner aber liessen die Functionen der Episkopen und Diakonen auch die Betrachtung zu, dass ihre Träger Inhaber besonderer Charismen seien: damit war von Anfang an eine gewisse Beziehung zwischen den geistbegabten Lehrern und diesen Episkopen und Diakonen gesetzt<sup>77b)</sup>. Man kann diese Organisation die administrative nennen.

---

von den Aposteln heisst: *χειροτονήσαντες αὐτοῖς καὶ ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ*, so soll damit gesagt sein, dass für die Auswahl der Beamten eine Weisung des Geistes von den Aposteln erbeten wurde (s. Murat. Fragm. Z. 11 f.: „conieunate mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis enarremus“). Die Souveränität der Gemeinde (s. I Clem. 54, 2: *γενναῖος ἐπάτω· εἰ δὲ ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*) wird dadurch nicht betroffen; denn diese beruht ja gerade auf dem Besitz des Geistes, der sich hier nur in besonderer Weise durch die Apostel kund thut. In der späteren Auffassung sind aber derartige Fälle so betrachtet und verwerthet worden, dass die Apostel eine an ihrem Amte haftende Vollmacht übertragen haben. Davon weiss das christliche Alterthum nichts.

77b) So erklärt es sich, dass wir in jenen Aufzählungen, in welchen die Diener am Wort in einer Reihe mit anderen Amtspersonen aufgeführt werden, meines Wissens niemals „Presbyter“ finden, sondern stets nur

Diese drei — resp. wenn man die 2. und 3. zusammenfassen will — diese zwei Organisationen sind zunächst, jede für sich, in das Auge zu fassen, wenn man die Entwicklung der Verfassungsverhältnisse verstehen will; ja es kam sehr frühe noch ein neuer Gesichtspunkt in der Christenheit auf, der eine neue, eigenartige Abstufung innerhalb des Kreises der Gemeindeglieder zur Folge hatte. Je nach dem Masse, in welchem die Einzelnen das „Joch Christi“ trugen und das „Gesetz Christi“ erfüllten, unterschied man zwischen „virgines“, „viduae“, „continentes“ (abstinentes) und gemeinen Christen und überbot bald diese Reihenfolge, indem man die „martyres“ und „confessores“ an die Spitze derselben stellte. Diese Rangstufen sind nicht nur für das innere Leben der Gemeinden von hoher Bedeutung geworden, sondern auch für das äussere, speciell auch für die Geschichte der Entwicklung des Episkopats. Gewaltige Krisen in der Kirche legen davon Zeugnis ab. Jene Rangstufen treten in späterer Zeit bei Aufzählungen in Combination mit den in anderer Weise entstandenen Ämtern und Würden in der Gemeinde auf, wie z. B. die Stelle Tertull. de praescr. 3: „si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, etc.“, und viele andere beweisen. Als „vollkommenen“, resp. „vollkommeneren“ Christen standen diesen Märtyrern, Ehelosen u. s. w. unter Umständen Eingriffe in die Ordnungen der Gemeinden zu, die sich als Ausfluss bestimmter, definirbarer Rechte, die man ihnen allgemein concedirte, darstellen. Man kann diese Organisation die aristokratische nennen. Sie steht, wie man leicht erkennen wird, in einer gewissen Verwandtschaft mit der an erster Stelle genannten, und sie hat dieselbe geradezu abgelöst, nachdem sich jene noch kurze Zeit neben ihr gehalten hatte.

Die Unterscheidung dieser vier Organisationen ist keine künstlich zurecht gemachte, sondern sie wird von den Quellen

---

Bischöfe (und Diakonen); s. oben Anm. 23. Weder I Cor. 12, noch Act. 13, 1 f., noch in der *Αδελφία*, noch Eph. 4, noch im Hermas sind Presbyter neben Aposteln, Propheten und Lehrern genannt, wohl aber Bischöfe und Diakonen (resp. die Presbyter, sofern sie auch Episkopen sind und mit diesem Namen bezeichnet werden). Diese wichtige Thatsache vermögen die nicht zu erklären, welche an der strengen Identität von Presbytern und Bischöfen festhalten zu müssen meinen.

geboten. Mit wünschenswerther Klarheit liegt sie im Hirten des Hermas vor. Hermas bezeugt 1) die Apostel, (Propheten) und Lehrer in ihrer einzigartigen Stellung, er nennt 2) die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* als den leitenden Ausschuss der Gemeinde, er unterscheidet 3) von diesen die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, und er kennt bereits 4) die heroischen, vollkommenen Christen (Märtyrer, Enthaltssame) und räumt ihnen einen hohen Rang ein<sup>78</sup>). Trotz dieser Unterscheidungen liess sich aber die relative Gleichheit aller Christen noch immer festhalten; ein

78) S. Vis. III, 1, 8 sq.: λέγω αὐτῇ (scil. τῇ ἐκκλησίᾳ). Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι. Ὅ σοι λέγω, φησὶν, κάθισον. Θέλοντος οὖν μου καθίσαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη οὐκ εἰσέν με, ἀλλ' ἐννεύει μοι τῇ χειρὶ ἵνα εἰς τὰ ἀριστερὰ μέρη καθίσω. διαλογιζομένου μου οὖν καὶ λυπουμενόν ὅτι οὐκ εἰσέν με εἰς τὰ δεξιὰ μέρη καθίσαι, λέγει μοι Ἀνπῆ, Ἐρμᾶ; ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν . . . παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος. — Es soll nicht behauptet werden, dass in allen christlichen Gemeinden eine deutliche Ausprägung der genannten Organisationen stattgefunden hat; viele von ihnen mögen anfangs und eine längere Zeit hindurch ohne Propheten und Lehrer, ohne sie besuchende Apostel, ohne Unterscheidung von Vorstehern und Administrativbeamten eine ganz primitive Organisation oder gar keine besessen haben, bis ihnen die streng episkopale ziemlich unvermittelt zugemuthet wurde. In diesem Sinne hat selbst ein Epiphanius h. 75, 4 sich zu ganz verständigen Bemerkungen herbeigelassen (gegen Aërius): Καὶ οὐκ οἶδεν ὁ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἀληθείας ἀγνοήσας, καὶ ἱστορίαις βαθυτάταις μὴ ἐντυχών, ὅτι νέον ὄντος τοῦ κηρύγματος πρὸς τὰ ἐποπύπτοντα ἔγραψεν ὁ ἅγιος ἀπόστολος. Ὅπου μὲν ἦσαν ἐπίσκοποι ἤδη κατασταθέντες ἔγραψεν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Οὐ γὰρ πάντα εὐθὺς ἡδυνήθησαν οἱ ἀπόστολοι καταστήσαι· πρεσβυτέρων γὰρ ἐγίνετο χρεῖα καὶ διακόνων. Διὰ γὰρ τῶν δύο τούτων τὰ ἐκκλησιαστικά δύνανται πληροῦσθαι. Ὅπου δὲ οὐχ εὐρέθη τις ἄξιος ἐπίσκοπος, ἔμεινεν ὁ τόπος χωρὶς ἐπισκόπου· ὅπου δὲ γέγονε χρεῖα, καὶ ἦσαν ἄξιοι ἐπισκοπῆς, κατεστάθησαν ἐπίσκοποι. Πλήθους δὲ μὴ ὄντος οὐχ εὐρέθησαν ἐν αὐτοῖς πρεσβύτεροι κατασταθῆναι, καὶ ἡρκέσθησαν ἐπὶ τῇ κατὰ τόπον μόνῃ ἐπισκόπῳ. Ἄνευ δὲ διακόνου ἐπίσκοπον ἀδύνατον εἶναι. Καὶ ἐπεμελήσατο ὁ ἅγιος ἀπόστολος διακόνους εἶναι τῷ ἐπισκόπῳ διὰ τὴν ὑπηρεσίαν, οὕτω τῆς ἐκκλησίας λαβούσης τὰ πληρώματα τῆς οἰκονομίας. Οὕτω κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἦσαν οἱ τόποι. Was Epiphanius hier, freilich nicht auf Grund einer wirklichen geschichtlichen Kunde und unter Voraussetzung der im 4. Jahrhundert gültigen Verfassung, ausgeführt hat, will jedenfalls beachtet sein. Aber wir können überhaupt nur hoffen, die Verfassungsgeschichte der grossen Gemeinden im Alterthum kennen zu lernen, und für diese gilt die Unterscheidung der Organisationen unbedingt.

geistlicher Stand im strengen Sinne des Worts war noch nicht vorhanden: das bezeugt eben derselbe Hermas <sup>79)</sup>.

Die wichtigste Frage ist nun aber die, in welcher Weise sich die Episkopen an die Spitze der Gemeinde geschwungen, sich die Gemeinde zu Füßen gelegt und alle sonstigen Würden theils an sich gerissen, theils unter ihre Controle gestellt haben. Eben hier giebt die *Αἰδοχή* den bedeutsamsten Fingerzeig. Ich beschränke mich im folgenden auf einige Andeutungen <sup>80)</sup>.

Die Episkopen, sofern sie zu den Presbytern gerechnet resp. in das Presbytercollegium aufgenommen wurden — und das ist überall in kurzer Zeit, wenn nicht gleich anfangs erfolgt —, hatten bereits dadurch eine sehr bedeutende Stellung in den Gemeinden; denn sie genossen die Autorität und Rechte der Mitglieder eines leitenden Collegiums <sup>81)</sup>, führten die Kasse, brachten in der Regel das Opfer dar und waren überhaupt die Executivbeamten. War auch der Bereich ihrer Geltung noch ganz durch den Umfang der Einzelgemeinde umschrieben <sup>82)</sup>, so musste sich doch die Erwägung nahe legen, wie sich dieselben zu den Kirchenlehrern, den Aposteln, Propheten und Lehrern, verhielten. Eine solche Erwägung konnte rein theoretischer Art sein und in rhetorischen Wendungen zur Aussage kommen, aber sie konnte auch durch die concreten Verhältnisse in solchen Gemeinden nahe gelegt werden, in welchen Propheten und Lehrer sich dauernd, in welchen ferner auch reisende Apostel (Evangelisten) sich zeitweilig aufhielten. Am nächsten aber musste sie ohne

79) S. die 5. und 6. Vorlesung von Hatch.

80) Ganz bei Seite lasse ich die Frage, wie aus den Bischöfen der Einzelgemeinde der eine Bischof geworden ist; s. die 4. Vorlesung von Hatch, die das Beste, was bisher darüber gesagt ist, enthält, aber der Ergänzung bedarf.

81) Noch Irenäus nennt die Bischöfe häufig Presbyter, obgleich zu seiner Zeit der monarchische Episkopat über dem Presbyterat in Kleinasien, Rom und Gallien streng ausgebildet war. Grund für diese Bezeichnung war, dass in ihr die persönliche Würde, zugleich aber auch die Beziehung auf die Zeit der Apostel hervortrat.

82) In einigen Gegenden (s. die Ignatiusbriefe) entwickelte sich der Episkopat zu einem monarchischen Amt und behielt doch den Charakter als Gemeindeamt bei; in anderen Gegenden scheint die Monarchie das Letzte gewesen zu sein.



Zweifel dann liegen, wenn in einer Gemeinde berufsmässige Lehrer fehlten. Wir besitzen nun, wie oben S. 110 f. Anm. 23 gezeigt worden ist, eine Reihe von Stellen in der ältesten christlichen Literatur, welche zeigen, in wie verschiedener Weise die Combination erfolgt ist. Voran steht I Cor. 12, 28, wo die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* lediglich in dieser neutrischen Form und neben *δυνάμεις, χαρίσματα λαμάτων, γένη γλωσσῶν* an die Apostel, Propheten und Lehrer angeschoben sind. Das ist einzigartig und beweist das unvergleichlich hohe Alter der betreffenden Urkunde. Es folgt der Hirte des Hermas (Sim. IX). Hier sind Apostel und Lehrer einerseits, Episkopen und Diakonen andererseits scharf auseinander gehalten. Aber Vis. III sind bereits die Bischöfe vor die Lehrer gestellt<sup>83</sup>), und dasselbe findet sich Eph. 4, 11, wenn anders die dort genannten *ποιμένες* mit den *πρεσβύτεροι-ἐπισκοποῦντες* identisch sind. Indessen im Hermas ist nirgendwo angedeutet, dass die Functionen der Bischöfe und Lehrer irgendwie auch zusammenfallen können; lediglich die Erwägung, dass diese Functionen gleichartig sind, sofern sie eine auf einem Charisma ruhende Diakonie umschliessen, ist für die Combination massgebend. Erst in der *Διδαχή*, in welcher die Lehrer ihren Platz neben den Propheten behaupten, wird ausdrücklich gesagt, dass die Bischöfe und Diakonen auch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, und dasselbe setzen die Pastoralbriefe von einem Theile der *πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι* voraus (I Tim. 5, 17) und wünschen es für alle (Tit. 1, 9).

83) Die Reihenfolge (Vis. III) „Bischöfe, Lehrer, Diakonen“ erinnert an die spätere „Bischof, Presbytercollegium, Diakonen“; aber sie ist ihr nur analog, nicht mit ihr identisch. In dem Processe, der zur Monarchie des Bischofs geführt hat, gelang es doch den Presbytern, sich in ihrer Stellung vor den Diakonen dauernd zu behaupten, so dass es den Anschein hat, als sei dies Collegium wie ein Keil zwischen den Bischof und die Diakonen getrieben worden. In Wahrheit aber liegt hier keine Zwischenschiebung vor, sondern die einfache alte Ordnung „Presbyter-Episkopen — Diakonen“ erhielt eine Spitze in dem Episkopos, und die Presbyter verloren das Amt und den Namen von Bischöfen, den sie früher geführt hatten. So entstand die Ordnung „der Bischof, die Presbyter, die Diakonen“. Die Reihenfolge „Bischöfe, Lehrer, Diakonen“ ist aber keine clerische, überhaupt keine verfassungsmässige, sondern in ihr ist die charismatische Dienstleistung der betreffenden Personen ins Auge gefasst.

Indem die Bischöfe (und Diakonen) aber in die Stellung von Lehrern einrückten, kam ihnen nicht nur das ausserordentliche Ansehen zu gut, welches jene berufsmässigen Prediger genossen, sondern in dem Momente musste auch die Natur ihres Amtes in einem neuen Lichte erscheinen. Lehrer zu sein, das Evangelium, resp. die „gesunde Lehre“ von Berufs wegen zu verkündigen und zu wahren, das war ja kein Gemeindeamt, sondern ein göttlicher Auftrag, in dessen Ausführung man nicht Diener einer Einzelgemeinde, sondern Diener der Kirche war. Der Episkopat wurde auf die Linie seiner katholischen Entwicklung gestellt, indem die Inhaber desselben als solche anerkannt wurden, die auch den Dienst der Propheten und Lehrer, letztlich auch den der Apostel, leisten. Die Inhaber des administrativen Amtes stiegen so schrittweise zu der Höhe über der Gemeinde hinauf, welche die berufsmässigen Lehrer der Christenheit kraft göttlicher Einsetzung von Anfang an behauptet hatten.

Dass es zu einer solchen Entwicklung gekommen ist, ist in keiner Hinsicht erstaunlich oder räthselhaft. Man könnte vielmehr versucht sein, sie aus ihren Prämissen zu construiren, läge sie nicht in den Urkunden des 2. Jahrhunderts deutlich genug vor. Herbeigeführt ist sie, wenn ich recht sehe, durch drei Momente, die zusammengewirkt haben. Erstlich lag es in der Natur des administrativen und patriarchalischen Amtes, dass dasselbe nach und nach auch den Dienst am Wort Anderen entzog und in sich hineinzog, sodann lag es in der Natur der Verhältnisse, dass jene „geistliche“ Organisation, wie wir sie genannt haben (Apostel, Propheten und Lehrer), aufhören musste — auch der Verfasser der *Ad. setzt* (XIII, 4) den Fall, dass in einer Gemeinde keine Propheten vorhanden sind —, endlich hatte die eigenthümliche Lage der Gemeinden im 2. Jahrhundert — ich erinnere an die Kämpfe mit dem sog. Gnosticismus — die Folge, dass der entscheidendste Nachdruck auf die rechte, apostolische Lehre und auf einen festen äusseren Zusammenschluss der Gemeinde gelegt werden musste. Erwägt man die zusammenfassenden Wirkungen dieser Momente, deren Ausführung ich mir erlassen darf, so erscheint der Supremat der Bischöfe und die Anerkennung ihres katholischen Amtes als das naturgemässe Ergebniss derselben, ein Ergebniss, welches man in

dem paulinischen Satze: ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφῆτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, als vorbereitet noch nicht ahnen kann, welches aber in der Anweisung der *Λειτουργία*, dass die Bischöfe in den Gemeinden wie die Propheten und Lehrer, d. h. wie der Herr c. IV, 1, geehrt werden sollen, weil auch sie deren Dienst leisten, bereits angebahnt ist.

Dass die Apostel, Propheten und Lehrer successive in der Christenheit ausgestorben sind, ist oben gezeigt worden. Zuerst verschwanden die Apostel; denn die zwölf Apostel mussten auf eine Höhe gerückt werden, unerreichbar für jeden Epigonen; dazu kam, dass den mehr und mehr in der Welt eingebürgerten Gemeinden die wandernden Missionare unbequem werden mussten. Dann starben die Propheten ab. Auch hier ist nicht nur eine neue Theorie wirksam gewesen — die alttestamentlichen Propheten beanspruchten im Interesse der Apologetik und Polemik eine einzigartige Geltung —, sondern in noch höherem Masse die allgemeine Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse; in ihr wurden auch die ehrlichen Propheten zu anachronistischen Gestalten, und die unehrlichen compromittirten den ganzen Stand. Zuletzt sind ihnen auch die berufsmässigen, vom Geiste erweckten Lehrer gefolgt. Es hat lange gedauert, bis sie überall verschwanden; denn nicht überall war der Clerus, resp. der Bischof, im Stande, auch nur das Minimum, welches die Gemeinden an Unterweisung bedurften, zu leisten oder mit den Lehrern — und „Lehre“ bedurfte man gegenüber der Häresie — zu concurriren. Aber nachdem die Christlichkeit ausschliesslich auf die Apostolicität im Sinne eines historischen Urtheils gestellt war, waren damit alle Ansprüche, die aus einer directen Geistesbegabung gefolgert wurden, für erloschen erklärt. An die Stelle des Charismas musste der Gedanke der Übertragung<sup>84)</sup> treten, und in Folge der consequenten Durchführung dieses Gedankens, der einen Schatten von historischem Recht aus willkürlich gedeuteten,

84) Das ist der wirklich neue Gedanke hier, und zwar die Übertragung der apostolischen Gewalten im Sinne der Gewalten der Zwölfapostel. Die Bischöfe haben apostolischen Charakter, nicht sofern sie selbst Apostel sind, sondern sofern ihnen apostolische Vollmacht gegeben ist. Aber diese ist vermittelt, indem ihnen für ihr Amt der h. Geist gegeben ist. Dadurch ist die Selbständigkeit des ihnen ertheilten Amtes gewährleistet.

singulären Vorgängen des apostolischen Zeitalters und aus missverstandenen Aussagen alter Schriftsteller entnehmen konnte, ist die geistliche Organisation der Christenheit untergegangen, resp. ist dieselbe mit der administrativen und patriarchalischen verschmolzen und eben dadurch eine hierarchische Verfassung der Kirche begründet worden. Hierarchisch nennen wir aber diejenige Verfassungsform, in welcher beliebige weltliche Rechte, welche die Inhaber des Amtes ausüben, ihrem Ursprung nach auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden. Die Verschmelzung einer geistlich-enthusiastischen, einer patriarchalischen und einer administrativen Organisation constituirt das Wesen einer hierarchischen Verfassung. Eine solche aber ist die im Bischof gipfelnde katholische Verfassung der Kirche geworden; wir kennen jetzt die Elemente, aus denen sie sich gebildet hat, vollständig, während man früher darauf verzichten musste, in der ältesten Geschichte der Kirche die Prämissen sämmtlich nachzuweisen, welche der Ausbildung des Episkopats zu einem Administrations-, Juridictions- und Lehramt und damit zu dem Supremat zu Grunde liegen.

Denn in den katholischen Bischöfen erkennen wir die alten Apostel und Lehrer, ja auch gewissermassen die Propheten — freilich in modernisirter Gestalt — wieder. Wenn wir sie als die Hohenpriester bezeichnet finden, so erinnern wir uns, dass nach der *Αὐδαχή* die Propheten so genannt worden sind; wenn wir in den Urkunden seit dem Ende des 2. Jahrhunderts — nicht früher — von der „cathedra“ des Bischofs und der Presbyter lesen<sup>85)</sup>, so gedenken wir, dass die cathedra ursprünglich der Sitz der Lehrer und Propheten (s. Hermas) gewesen ist; wenn von den Erstlingsgaben gesprochen wird, die dem Bischof gebühren, so wissen wir, dass sie ursprünglich für die berufsmässigen Lehrer gefordert

85) S. das Murat. Fragment Z. 75 f.: „sedente cathetra urbis romae aeclesiae pio episcopo“. Ebenso vom bischöflichen Rang der Anonymus bei Euseb. h. e. V, 28, 12. Iren., h. IV, 26, 3 (von den Presbytern): „principalis consessionis tumore elati“. Clemens Alex., Strom. VI, 13, 106: *καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίας μὴ τιμῆς* (vorher sind die Presbyter genannt), s. VII, 16, 98. Orig. in Mt. t. XVI, 22, T. III p. 753: *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι*. Origenes unterscheidet aber sonst nicht selten: „gradus sacerdotii — cathedra doctoris“. Ep. Clem. ad Jacob. 2 (p. 7, 4) u. s. w.

worden sind; wenn, wie in den Apost. Const. (II, 26), als erstes Prädikat des Bischofs hervorgehoben wird: οὗτος λόγος διάκονος, so erinnern wir uns, dass er dieses Prädikat als der Erbe der „Lehrer“ erhalten hat; wenn die smyrnensische Gemeinde ihren verstorbenen Bischof als „apostolischen und prophetischen Lehrer, der da Bischof geworden sei zu Smyrna“ feiert, so haben wir den Anfang jener Verschmelzung der geistlichen und der patriarchalisch-administrativen Organisation der Gemeinden anzuerkennen, die in dem berühmten Satze des Bischofs Hippolyt zum ersten Mal in der uns bekannten Literatur ihren klassischen Ausdruck gefunden hat: „Die Irrlehren wird kein Anderer widerlegen, als der heilige Geist, welcher in der Kirche überliefert wird; denselben haben zuerst die Apostel erlangt und denen mitgetheilt, welche den rechten Glauben angenommen hatten. Da wir der Apostel Nachfolger geworden sind, dieselbe Gnade sowohl des Hohenpriesterthums als der Lehre erlangt haben und in der Geltung von Wächtern der Kirche stehen, so üben wir keine Nachsicht und verschweigen die rechte Lehre nicht“ (Philos. Prooem.). Die Bischöfe also haben den h. Geist in besonderer Weise, sie besitzen ihn durch Übertragung von den Aposteln her, sie sind die Nachfolger der Apostel und somit die Hohenpriester, Lehrer und Wächter der Kirche. Solchen Personen gegenüber konnten Propheten und Lehrer, die den Besitz des Geistes nicht historisch nachzuweisen vermochten, nicht mehr aufkommen<sup>86</sup>).

---

86) Ausläufer der alten Evangelisten, Propheten und Lehrer sind die wandernden Asketen, wie wir über solche für das 3. Jahrhundert namentlich in dem 2. pseudoclementinischen Briefe ad virgines (c. 1—6) sehr beachtenswerthe Nachrichten besitzen. Es ist aber hier noch einmal daran zu erinnern, worauf oben schon hingewiesen wurde, dass die Wanderlehrer, sofern sie die consilia evangelica befolgten, nun jener Ordnung von Christen beigesellt wurden, in welcher sich die „Jungfrauen“, die „Enthaltsamen“ u. s. w. befanden. Diese Ordnung ist aber als die Vorstufe des im Ausgang des vorconstantinischen Zeitalters sich entwickelnden Mönchthums anzusehen. Somit ist das Mönchthum doch nicht ohne jeden Zusammenhang mit der Urzeit der Kirche, und das Urtheil, welches bereits im 4. Jahrhundert die Väter gefällt haben, dass das mönchische Leben das apostolische sei (im Sinne von Mt. 10 und 1. Ad. XI), entbehrt nicht ganz jeder historischen Begründung resp. Vermittelung. Doch dieser Entwicklungsprocess soll hier nur angedeutet sein. Genannt mag wenigstens der



Die *Λιδαχή* zeigt uns in ihren kostbaren Anweisungen die Bischöfe so zu sagen auf halber Höhe. Kannten wir bisher nur den Endpunkt der Entwicklung, so ist nun eine wichtige Stelle auf der Mitte des Weges hell und klar geworden. Sie wirft ihr Licht auf den Ausgangspunkt und zeigt uns, dass wir, um die Entstehung des bischöflichen Amtes zu verstehen, am Anfang nicht nur die *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* der Einzelgemeinde, sondern ebenso sehr die von Gott der Kirche geschenkten Apostel, Propheten und Lehrer ins Auge fassen müssen, und dass die noch eben allen Stürmen trotzen hierarchische Verfassung der katholischen Kirche in ihren Elementen uralte, in der wunderbaren Combination dieser Elemente aber das Ergebniss einer zweihundertjährigen Entwicklung ist. Es ist das seltsamste Spiel der Geschichte, dass es eben der „Dienst am Wort“ gewesen ist, der, indem er den Presbyter-Episkopen zugewiesen wurde, diese Vorsteher mit allen ihren Functionen in Inhaber einer besonderen Amtsgnade, in Priester und Hierarchen verwandelt hat. Der Catholicismus hat Recht, wenn er behauptet, dass alle wesentlichen Elemente seiner Kirchenordnung in der apostolischen Zeit vorgebildet seien, aber eine Fiction ist es, wenn er die Combination derselben auf jene Zeit zurückführt. In der Combination liegt hier aber das Wesen der Sache, und ihr gegenüber hat der Protestantismus Recht, wenn er daran fest hält, dass in der Kirche ursprünglich nur die selbständige, nicht von Menschen declarirte Würde der *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, der *διακονία τοῦ λόγου* gegolten hat, und dass alle übrigen Einrichtungen, die getroffen wurden, die Constitution der Kirche, sofern sie eine *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* ist, nicht berühren.

Hat sich aber die *Λιδαχή* in dem, was sie über Verfassungsverhältnisse mittheilt, als eine so ausserordentlich wichtige Urkunde bewährt, so ist es von höchstem Interesse genau zu wissen, aus welcher Zeit sie stammt. Da die Entwicklung der Verfassung in den verschiedenen Provinzen nicht Schritt gehalten hat, so lässt sich allerdings, wenn das Datum der *Λιδαχή* ermittelt ist,

andere werden, nach welchem die Kirche sich seit dem 4. Jahrhundert aus den Schriftstellern der Vergangenheit „Kirchenlehrer“ (*πατέρες, διδάσκαλοι*) mit einer eigenthümlichen, schwer zu definirenden Autorität geschaffen hat, einer Autorität, die zwar in der Regel mit der bischöflichen verbunden gedacht, aber nicht einfach aus ihr abgeleitet wurde.

nur feststellen, zu welcher Zeit die betreffende Stufe der Organisation in der Provinz, aus welcher die *Αἰσαχὴ* stammt, erreicht worden ist. Indessen auch eine so begrenzte Erkenntniss ist wichtig genug und nicht ohne Bedeutung für die Geschichte der Verfassung in anderen Provinzen.

## II. Zeit und Ort der *Αἰσαχὴ*.

### 1. Die äusseren Gründe.

Die Zeit, innerhalb welcher die *Αἰσαχὴ* geschrieben ist, ist sicher abzustecken erstlich auf Grund des Zeugnisses des Clemens Alexandrinus, der sie gekannt und als *γραφή* citirt hat, sodann durch die Beobachtung, dass in der Schrift der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas benutzt sind<sup>87)</sup>. Die Abfassungszeit beider Schriften ist selbst freilich controvers. Die erstere kann noch dem Ende des 1. Jahrhunderts angehören (s. oben S. 85), und eben dahin versetzen einige Gelehrte<sup>88)</sup> das Buch des Hirten in der uns vorliegenden Gestalt, während Hilgenfeld<sup>89)</sup> zwar das ganze Buch erst kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts abgeschlossen sein lässt, dagegen den Theil, welcher die Mandata enthält — und dieser kommt hier allein in Betracht — ebenfalls auf die Zeit um d. J. 100 ansetzt. Sonach bliebe für die Abfassung der *Αἰσαχὴ* die Zeit von 100—190 offen. Mit einer solchen Zeitbestimmung ist natürlich nichts gewonnen. Indessen, die Einheitlichkeit des Buches des Hirten scheint mir durch die scharfsinnigen Vermuthungen Hilgenfeld's ebensowenig erschüttert zu sein wie das positive Zeugniss des Muratorischen

87) S. oben S. 81 f. Auch wenn man annehmen wollte, dass der Verf. der *Αἰσαχὴ* die Darstellung der beiden Wege nicht dem Barnabasbrief entnommen, sondern vielmehr einen kleinen Aufsatz, der bereits in den Gemeinden circulirte, in seine Schrift aufgenommen hat, müsste man die Priorität der betreffenden Capitel des Barnabasbriefs vor einem solchen supponirten Aufsatz festhalten. Von durchschlagender Wichtigkeit bleibt unter allen Umständen die Beobachtung, dass im Barnabasbrief in zusammenhanglosen Stücken vorliegt, was die *Αἰσαχὴ* in trefflicher Disposition mittheilt.

88) So Zahn, Caspari und Bonwetsch (Gesch. des Montanismus S. 200 f.).

89) *Hermae Pastor*, edit. altera emendata (1881) p. XX sq.

Fragmentes, dass dieses Buch von dem Bruder des Bischofs Pius geschrieben worden sei<sup>90)</sup>. Hält man aber daran fest, dass der Hirte dem Zeitalter Hadrian's angehört (spätestens dem Anfang der Regierungszeit des Antoninus Pius), und hält man sich für berechtigt, eine Schrift, die Clemens als *γραφή* citirt hat, um mindestens 20—30 Jahre vor die Zeit seiner eigenen Schriftstellerei zu setzen, so bleibt das Menschenalter zwischen 135 (140) und 165 als Abfassungszeit der *Ιδιχαγή* offen.

Auf das Unsichere dieser zudem noch in recht weiten Grenzen sich haltenden Datirung sei ausdrücklich hingewiesen. Clemens kann eine ganz junge Schrift als *γραφή* prädicirt haben; das Buch des Hirten kann bereits um d. J. 100 geschrieben worden sein. Nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich daher auf Grund äusserer Erwägungen behaupten, dass die *Ιδιχαγή* zwischen 135 (140) und 165 abgefasst worden ist.

Was den Ort betrifft, so legen äussere Erwägungen keine andere Provinz als Ägypten nahe. In Ägypten ist die Schrift zuerst aufgetaucht, und in Ägypten allein hat sie nachweisbar eine Geschichte in dem Gebrauche der Kirche erlebt. Hat sie auch jener syrische Bischof gekannt und verwerthet, der im 4. Jahrhundert die grosse Fälschung unter dem Namen des Clemens unternommen hat (Apost. Const. VII), so ist nicht zu vergessen, dass diesem die Bibliothek des Eusebius zur Verfügung gestanden, und dass die orientalische Kirche in den hier entscheidenden Jahrhunderten von der *Ιδιχαγή* nichts gewusst hat. Ferner, auch jene Quellenschrift, welche die *Ιδιχαγή* hauptsächlich benutzt hat, der Barnabasbrief, ist zuerst in Ägypten aufgetaucht und hat auch in der Folgezeit wesentlich in diesem Lande in Ansehen gestanden<sup>91)</sup>. Endlich, das zwischen der *Ιδιχαγή* und dem Barnabasbrief bestehende literarische Verhältniss hat seine Parallele an dem Verhältniss des 2. Petrusbriefs zum Judasbrief. Der zweite Petrusbrief ist aber zuerst in Ägypten aufgetaucht, und der Judasbrief ist höchst wahrscheinlich ägypt-

90) S. Patr. Apost. Opp. edid. Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. III p. LXXVII sq.

91) Allerdings hat die *Ιδιχαγή* auch den aus Rom stammenden „Hirten“ benutzt; aber diese Schrift hat sich (s. Vis. II, 4) sehr rasch in der ganzen Christenheit verbreitet, dazu: aus Rom kann die *Ιδιχαγή* schlechterdings nicht stammen.

tischer Provenienz. Es besteht aber auch, abgesehen von dem analogen schriftstellerischen Verfahren, eine gewisse Verwandtschaft im Wortvorrath zwischen der *Διδαχή*, dem Judas- und 2. Petrusbrief. Die äusseren Gründe sprechen also entschieden für Ägypten, und es giebt keine Erwägungen, die gegen diese Provinz resp. für eine andere geltend gemacht werden können.

## 2. Die inneren Gründe.

Rathlos steht man zunächst vor dem Problem der Abfassungszeit der *Διδαχή*, selbst wenn man an dasselbe mit einer gewissen Kenntniss der urchristlichen Literatur herantritt und es auf Grund einer solchen aus inneren Gründen zu lösen sich anschickt. Nicht wenige Beobachtungen sind der Annahme des höchsten Alters günstig, andere widersprechen derselben und fordern somit zur Revision der zuerst gemachten Beobachtungen auf. Was bei dem Stande unserer bisherigen Kenntnisse am meisten auffällt, ist aber das Nebeneinander von Merkmalen, deren Gleichzeitigkeit wir bisher nicht vorausgesetzt hatten. Man kann die überraschenden Eindrücke aber auch nicht durch die Hypothese beseitigen, dass die Schrift allerlei Stoffe, alte und junge, vereinigt habe, und dass sich hieraus ihre eigenthümliche Beschaffenheit erkläre; denn bei näherem Zusehen gewahrt man, dass der Verf. überall concrete Anweisungen giebt, die sich auf den eben bestehenden Zustand der Gemeinden beziehen. Selbst in der so allgemein gehaltenen Schilderung der zwei Wege fehlen solche Anweisungen nicht, und man wird finden, dass sie nahezu sämmtlich nicht dem Barnabasbrief, der Vorlage, entnommen, sondern selbständig vom Verfasser hinzugefügt sind und mit den in c. VII—XV gegebenen Anordnungen trefflich harmoniren. Nur in einem Falle hat der Recurs auf Stoffe, die der Verf. einfach übernommen hat, sein gutes Recht, nämlich bei den eucharistischen Gebeten. Man wird diese daher nicht ohne Weiteres zur Bestimmung des terminus a quo der Schrift heranziehen dürfen. Muss man aber somit die Hypothese, dass die Schrift eine ohne Rücksicht auf die concreten Zeitverhältnisse angefertigte Compilation sei, ablehnen, so kann doch ein anderer Gesichtspunkt für die Erklärung ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit wichtig sein. Da der Verfasser die *διδαχή κυρίου*

διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων geben wollte, so wird ihn in irgend welchem Masse das Bewusstsein der Verpflichtung bestimmt haben, nur solche Anordnungen aufzuzeichnen, die wirklich irgendwie auf das Evangelium zurückgeführt werden konnten. Wie er solche Zustände in den Gemeinden, deren Regelung aus dem erfolgen konnte, was ihm das Evangelium war, nicht übergangen haben wird, so kann er umgekehrt sehr wohl solche Zustände ganz bei Seite gelassen haben, die aus dem Evangelium und den Anordnungen der Apostel eine nähere Bestimmung nicht empfangen. Die hier angestellte Erwägung ist eine aprioristische; aber sie lehrt unzweifelhaft soviel, dass jede Spur eines jüngeren Ursprungs in der *Αἰδαχή* besonders sorgfältig beachtet werden muss, und dass mit argumentis e silentio hier vorsichtig zu verfahren ist.

Dennoch beginnt man, um die Abfassungszeit der *Αἰδαχή* aus inneren Gründen zu bestimmen, am sichersten damit, dass man überlegt, was die Schrift nicht enthält; denn gewisse argumenta e silentio hier sind sicherlich von hoher Bedeutung. Es fehlt in der *Αἰδαχή*

- 1) jede Spur eines NTlichen Kanons (neben dem A. T. wird nur das Evangelium als Instanz aufgeführt), insonderheit jede Spur eines Gebrauches paulinischer Briefe und des Johannesevangeliums als hh. Schriften; andererseits fehlt aber auch alles „Apokryphische“ (nur ein Citat, I, 6, kann nicht identificirt werden), d. h. der Verf. hat nicht wie z. B. Hermas, die sog. Gnostiker und Andere evangelische Stoffe producirt, beruft sich auch nicht auf in den Synoptikern fehlende Herrnsprüche,
- 2) jede Spur eines Symbols oder einer regula fidei (man erwartet sie c. VII), ebenso jede Spur einer geregelten dogmatischen Unterweisung, einer Arcandisciplin u. s. w.<sup>92)</sup>,
- 3) der monarchische Episkopat und das Collegium von Presbytern (die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι*; der „Alten“ wird aber überhaupt nicht gedacht),
- 4) jede Bestimmung über gottesdienstliche Ordnungen (nichts von Schriftverlesung, Predigt, Gemeindegebet, überhaupt

92) C. IX, 5 wird nur eingeschärft, dass kein Ungetaufter die h. Speise geniessen soll.



keine Regelung dessen, was man später missa catechumenorum genannt und was doch schon Justin als eine Reihe von streng geordneten Stücken geschildert hat; nur drei stehende eucharistische Gebete werden mitgetheilt, aber zugleich wird bemerkt, dass die Propheten in freier Weise Dank sagen können, soviel sie wollen; der Verfasser hat also auf feste Ordnungen hier — ausser auf Exhomologese und würdige Danksagung bei der h. Mahlzeit — mindestens noch kein entscheidendes Gewicht gelegt, wie besonders aus c. XIV hervorgeht; auch ist bedeutsam, dass er noch nicht, wie Ignatius, wider die Feier von Winkelgottesdiensten eifert und nur eine Gemeindefeier gelten lassen will,

- 5) jede Bestimmung über einen *προεστός* bei der Taufe, dem Abendmahl, dem Gottesdienst (die Schrift richtet sich durchweg an alle Christen und setzt voraus, dass sie das Recht haben, zu taufen und die eucharistischen Gebete zu sprechen; an alle Glieder der Gemeinde geht ferner die Aufforderung, für die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen Sorge zu tragen),
- 6) eine Erwähnung von symbolischen, die Taufe begleitenden Handlungen (Salbung, Milch, Honig, Exorcismus); ferner, in den eucharistischen Gebeten, wie überhaupt in der *Λιδαχή*, wird der Tod und die Auferstehung Christi nicht erwähnt, die Epiklese des Geistes fehlt, und weder bei der Taufe noch bei dem Abendmahl ist von der Sündenvergebung gesprochen (keine Andeutung die Kindertaufe betreffend),
- 7) eine Erwähnung des Jahresosterfestes, der grossen Fasten- und Festzeit (nur die kirchliche Ordnung der Woche wird gegeben, der Sabbath aber gänzlich übergangen),
- 8) eine Erwähnung des Verbotes des Genusses von Blut und Ersticktem (nur das Götzenopferfleisch wird verboten), ferner der Zehntenordnung (die Darbringung der Erstlinge ist anbefohlen) und der Excommunication (s. dagegen XV 3),
- 9) eine Erwähnung von Prophetinnen neben Propheten (überhaupt jede Anweisung in Bezug auf die Stellung

der Frauen in der Gemeinde und den Antheil derselben beim Gottesdienst),

- 10) jede Spur der Existenz der montanistischen Bewegung,
- 11) jede Charakterisirung bestimmter Irrlehrer und Irrlehren (erwähnt werden nur die Juden als Heuchler, mit denen man in keiner Hinsicht gemeinsame Sache machen soll; daneben wird die Existenz falscher Lehrer und falscher Propheten einfach vorausgesetzt; von Legitimationsbriefen zum Schutze der Gemeinden vor solchen ist noch nicht die Rede).

Zum Schluss dieser Übersicht sei noch erwähnt, dass auf die Lage der Gemeinden inmitten einer heidnischen, ihnen feindlichen Welt, abgesehen von der Stelle I, 4 fin., keine Rücksicht genommen ist.

Nur ein Theil der hier aufgeführten Desiderata kann, aus dem oben angegebenen Grunde, zur Bestimmung der Abfassungszeit der *Αἰδαχή* ins Gewicht fallen. Dazu kommt noch folgendes: wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, die in diesem Falle sogar sehr viel mehr als eine blosser Möglichkeit ist, dass die *Αἰδαχή* aus einer Provinz stammt, von deren Kirchengeschichte im 2. Jahrhundert wir überhaupt gar nichts wissen. Wäre es zu erweisen, dass diese Schrift in Kleinasien oder in Rom niedergeschrieben ist, so dürften wir allerdings unbedenklich ihr Schweigen in den angeführten Punkten als sicheres Argument dafür verwenden, dass sie selbst nicht in die 2. sondern in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört. Da es uns aber bereits die äusseren Gründe nahe gelegt haben, an eine Provinz zu denken, deren älteste Geschichte für uns ein Vacuum ist, so fragt es sich, ob die Schweigsamkeit der Schrift betreffs der erwähnten Institutionen und geschichtlichen Erscheinungen einen Schluss auf ihre Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts zulässt. Die Sicherheit eines solchen Schlusses wird man unbedingt bezweifeln müssen. Gerade in Bezug auf Ägypten zeigen uns die Schriften des Clemens Alexandrinus, ja auch noch die des Origenes, wie viel Eigenartiges und Alterthümliches sich dort noch neben der fortdauernden Hellenisirung und der rapiden Katholisirung eine lange Zeit erhalten hat, und die Dunkelheit, in welche die Geschichte der alexandrinischen Kirche — Alexandrien war doch die Stadt der Literaten — bis auf die Zeit des

Septimius Severus für uns gehüllt ist, ist selbst der sprechendste Beweis dafür, dass diese Kirche eine Vergangenheit gehabt hat, deren Gedächtniss sie durch keine Kunst in Einklang mit ihrer Gegenwart zu setzen vermochte. Aber Ägypten wird nicht das einzige Land gewesen sein, in welchem der Verlauf der Entwicklung der christlichen Verhältnisse nicht nach den Erkenntnissen zu bestimmen ist, die wir aus der uns erhaltenen christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zu gewinnen vermögen. Wie viele Gemeinden, wie viele Provinzen mögen, indem sie seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in die katholische Conföderation hineingezogen wurden, nun erst Ordnungen, Institutionen und Überlieferungen erhalten haben, die ihnen neu waren im Verhältniss zu dem, was sie bisher besaßen! Somit können die *argumenta e silentio* zunächst nur beweisen — das beweisen sie wirklich —, dass die uns überlieferte *Αἰσαχί* jenes Buch ist, welches Clemens Alexandrinus benutzt hat, sofern der Inhalt derselben lehrt, dass sie allerdings dem 2. Jahrhundert angehören muss. Erlaubt ist es aber doch, auch unter der Voraussetzung, dass das Buch in Ägypten entstanden ist, noch um einen Schritt weiter zu gehen. Das Fehlen des monarchischen Episkopats, die Nichtbenutzung der apostolischen Briefliteratur, die ausschliessliche Benützung des „Evangeliums“, die Thatsache, dass der Verfasser auf gesonderte Kirchengemeinschaften (z. B. auf die marcionitische) keine Rücksicht nimmt, vielmehr die Einheit der Christenheit als der Summa aller souveränen Gemeinden festhält, macht es gewiss, dass das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts ausser Betracht bleiben darf. Eine aufmerksame Lectüre der Werke des Clemens unter besonderer Beachtung der eben genannten Punkte stellt diesen Schluss sicher. Es liegt unzweifelhaft eine nicht unbedeutende Reihe von Jahren zwischen der *Αἰσαχί* und Clemens. Hier wird man aber weiter auch fragen dürfen, ob irgendwo in der Christenheit seit 160—170 die Spaltung der Kirche in Kirchen und Schulsekten so völlig ignorirt werden konnte wie es in der *Αἰσαχί* geschieht. Alles, was sie über Verfassung und Cultus enthält, mag man dahingestellt sein lassen; aber z. B. die Existenz der über das ganze Reich sich erstreckenden, festgefügtten marcionitischen Kirche konnte damals nicht mehr ignorirt, die Gefahr derselben auch nicht mit einem so allgemeinen Satze wie c. XI, 1. 2 bemerkt und abgehalten werden.

Mag die *Αἰδαρχή* auch in irgend einem Winkel des Reiches entstanden sein — ihr Verfasser, der kein Schwärmer und kein Ignorant gewesen ist, sondern ein verständiger Mann, rechnete auf die Christen überhaupt als seine Leser. Mag er auch in einzelnen Anordnungen von den concreten Zuständen abhängig gewesen sein, in denen er selbst stand, so hatte er doch die Christenheit im Auge. Dies Argument ist allerdings vorsichtig anzuwenden, damit es nicht zu viel beweise; aber auch in vorsichtigster Anwendung desselben darf man das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit der *Αἰδαρχή* für ausgeschlossen ansehen <sup>93</sup>).

Aber sind nicht positive innere Merkmale gegeben, welche beweisen, dass die *Αἰδαρχή* uralt ist? Versteht man hier uralt als eine Datirung, so ist mit einem runden Nein zu antworten. Keine einzige Anordnung kann in der Schrift nachgewiesen werden, die da nöthigt, ja auch nur anrath, mit der Abfassung bis in das erste Jahrhundert oder in den Anfang des zweiten hinaufzugehen <sup>94</sup>). Versteht man aber uralt in dem Sinne, dass der Inhalt oder ein Theil des Inhaltes der *Αἰδαρχή* sehr wohl unter der Voraussetzung, dass sie bereits im 1. Jahrhundert verfasst wurde, verständlich ist, so ist nichts einzuwenden. Man wird sogar sagen dürfen, dass nach den bisher gültigen Erkenntnissen sich nicht Weniges in der Schrift, nach Form und Inhalt, besser in der Zeit zwischen 80 und 120 als zwischen 120—165 begreifen lässt. Aber da dies kein Argument ist, so wird Alles darauf ankommen, ob positive Beobachtungen aufgewiesen werden können, welche die Zeit vor Hadrian ausschliessen. Solche sind m. E. allerdings namhaft zu machen:

- 1) Die *Αἰδαρχή* zeigt, dass im Stande der Apostel und Propheten eine Corruption ausgebrochen ist, welche strenge Schutzmassregeln nöthig macht;

---

93) Der Schluss aus der Eigenart des literarischen Unternehmens des Verfassers auf die Abfassungszeit seiner Schrift ist ohne Werth, weil er mit den oben angestellten Erwägungen zusammenfällt.

94) Was die Schrift über Propheten erzählt, hat z. Th. an dem, was Lucian berichtet, eine Parallele. Lucian schrieb im Zeitalter der Antonine! Diese Beobachtung lehrt, wie vorsichtig man sein muss.

- 2) die Schrift muss das wankende Ansehen der wahrhaftigen Propheten durch exorbitante Zumuthungen an die Gemeinde und durch Drohungen schützen;
- 3) der Verfasser beruft sich, um eine misstrauisch beurtheilte Praxis der Propheten zu vertheidigen, auf die „alten Propheten“ (als Instanz) und meint damit eine ältere, bereits vergangene Generation christlicher Propheten;
- 4) in der Schrift ist die Unterscheidung einer höheren und niederen christlichen Sittlichkeit sowie der Anspruch enkratitischer Christen vorausgesetzt, in c. 1 sind zudem die evangelischen Forderungen in charakteristischer Weise abgeschwächt;
- 5) die Citate aus dem Evangelium setzen mit höchster Wahrscheinlichkeit das Matthäus- und das Lucasevangelium voraus und stellen sich in der Regel als Entlehnungen aus dem ersteren, hie und da als aus beiden combinirte Entlehnungen dar;
- 6) bei vollem Widerspruch gegen die Juden als „Heuchler“ und völliger Loslösung von ihrer Gemeinschaft (wie im Barnabasbrief) lehnen sich die Anordnungen des Verfassers betreffs der Einhaltung bestimmter Fasttage in der Woche, der Erstlingsgebote und wahrscheinlich auch der Gebetsordnung an die alttestamentlich-jüdische Sitte an. Dies ist nicht als „Judaismus“ zu beurtheilen, sondern vielmehr als der Anfang einer Entwicklung, die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts — ohne jegliche Einwirkung seitens des Judenchristenthums — nachweisbar immer grössere Dimensionen in der Heidenkirche angenommen hat;
- 7) in den eschatologischen Schlussabschnitt (c. XVI), der ganz auf Mt. 24 ruht, ist zwar der Antichrist eingeschoben, aber es sind alle Beziehungen auf das jüdische Volk und alle sinnlichen und particularen Verheissungen weggefallen, speciell ist von einem Reiche der Herrlichkeit auf Erden nicht die Rede.

Diese Beobachtungen — es sind hier nur die sichersten aufgeführt — lassen die Annahme nicht mehr zu, dass die *Αιδαχή*



vor dem Zeitalter Hadrian's niedergeschrieben ist. Wir werden somit aus inneren Gründen dazu geführt, mit hoher Wahrscheinlichkeit die Zeit vor c. 120 und nach c. 165 als Abfassungszeit der *Αἰδαρχή* auszuschliessen. Der so abgesteckte Zeitraum lässt sich m. E. aus inneren Gründen nicht verengen; hält man aber an der von den meisten Forschern noch eben getheilten Ansicht von der Entstehungszeit des Hirten fest, so ist das Datum der *Αἰδαρχή* in die Jahre c. 140—c. 165 zu verlegen. Unstreitig wächst in Ansehung der archäistischen Partien die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Buches mit jedem Jahre, um welches man dasselbe tiefer herabsetzen kann; aber zu einer genaueren Bestimmung fehlt leider jeglicher Anhalt. Indessen, es ist schon eine Erkenntniss von nicht geringer Tragweite, dass wir dasjenige, was das Buch über Apostel, Propheten, Lehrer, Bischöfe und Diakonen enthält, nicht höher hinaufrücken dürfen als bis c. 120, es aber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sogar nicht vor c. 140 anzusetzen haben. In dem Lichte dieser Erkenntniss wird der gesammte Inhalt des Buches noch einmal zu erwägen sein.

Es erübrigt aber noch zu untersuchen, ob die Annahme, die sich aus äusseren Gründen empfohlen hat, dass die Schrift in Ägypten abgefasst sei, aus inneren Gründen gestützt werden kann.

Es ist in der Eigenart der *Αἰδαρχή* begründet, dass sie keine ausgesprochene Localfarbe trägt, daher von vornherein nicht zu erwarten ist, dass sie sich selbst über ihre Provenienz äussern werde. Das Abendland ist aus äusseren und inneren Gründen ausgeschlossen; aber auch auf Kleinasien weist keine positive Spur, und manche Beobachtungen machen es unrathsam, an dieses Land zu denken. Wenn die Ignatiusbriefe irgend welche concrete Beziehungen zu Kleinasien haben — der Polykarpbrief und der Kleinasiat Irenäus setzen sie voraus —, so kann die *Αἰδαρχή* nicht aus diesem Lande stammen. An Syrien könnte man denken, weil Lucian von dem die syrischen Gemeinden beschwindelnden „Propheten“ Peregrinus erzählt hat; bei dem Korn, das auf den „Bergen“ wächst (IX, 4), könnte man sich des ostjordanischen Hügellandes erinnern. Allein das sind keine Argumente, und zudem entscheidet die Herkunft der eucharistischen Gebete nicht über die Herkunft der ganzen Schrift. Die

Gebete können syro-palästinensischen Ursprungs sein und von Palästina sich verbreitet haben; deshalb bleibt der Ursprung der Schrift, in die sie Aufnahme gefunden haben, noch immer dunkel. Gegen einen grossen Theil Syrien's und Palästina's spricht jedenfalls die Beobachtung, dass der Verfasser nicht nur mit dem Judenthum fertig ist, sondern auch von jüdischen Christen nichts verräth. Speciell gegen Antiochien ist wie gegen Kleinasien von den Ignatiusbriefen aus zu argumentiren, es sei denn, dass man in dem Bischof von Antiochien lediglich eine in weitester Ferne von Antiochien construirte Figur sehen will. Indessen ausgeschlossen ist darum nicht jeglicher Bezirk des Orients; es lässt sich nur schlechterdings nichts Positives hier beibringen.

Man wird also nach dieser Umschau zu dem Lande zurückkehren, welches durch äussere Gründe sehr nachdrücklich empfohlen ist. Für Ägypten lassen sich aber auch zwei, wie mir scheint, sehr wichtige innere Gründe anführen<sup>95)</sup>.

1) Die freien Lehrer, ja, wie es scheint, auch die „Apostel“ haben sich in Ägypten am längsten gehalten und jene haben die Organisation der Einzelgemeinde dort am dauerndsten bestimmt, wie aus den Werken des Clemens, Origenes, ja noch aus einem Briefe des Dionysius hervorgeht. Was aber die „Apostel“ betrifft, so ist der einzige, den Eusebius überhaupt für das 2. Jahrhundert aus dieser Kategorie zu nennen weiss, ein Alexandriner, Pantänus. Das Wenige, was wir über ihn feststellen können, ist, dass er zuerst *διδάσκαλος* und dann *ἀπόστολος* im Sinne der *Διδαχή* gewesen ist und auch als solcher gegolten hat. Diese Thatsache ist von hohem Gewicht, von um so bedeutenderem, je tiefer man mit der Abfassungszeit der *Διδαχή* herabsteigt.

2) Die *Διδαχή* beschliesst ihre wesentlich genaue Reproduction des VU. nach Matthäus (c. VIII, 2) mit der Doxologie: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. Diese Doxologie kann nicht etwa erst von einem Abschreiber hinzu-

95) Von dem Argumente, dass der bedeutendste sachliche Zusatz, den der Verfasser zu dem Texte der beiden Wege des Barnabasbriefes gemacht hat, in der Warnung vor Vogelschauern, Beschwörern, Magiern und Zaubern besteht (III, 4), und dass eine solche Warnung in Ägypten besonders am Platze war (s. die in der Note z. d. St. angeführte Stelle aus dem Briefe Hadrian's über die Christen in Ägypten), sehe ich ab.

gefügt sein, wie die sehr gleichartigen Doxologien in c. IX und X beweisen<sup>96)</sup>. Das Fehlen der „*βασιλεία*“ kann aber ferner nicht zufällig sein, da dieses Wort auch in den sechs anderen Doxologien fehlt<sup>97)</sup>. Sobald dies constatirt ist, ist mit Sicherheit zu sagen: in der Landeskirche, welcher der Verfasser der *Ἀδαχὴ* angehörte, hat das „Reich“ in den solennen Doxologien gefehlt. Tischendorf in dem Apparat zu Mt. 6, 13<sup>98)</sup> weiss keine gleichlautende griechische Doxologie anzuführen; aber eine Version lässt „*βασιλεία*“ auch fort, nämlich die sahidische d. i. die oberägyptische („quoniam tuum est robur et potentia in aevum aevi“)<sup>99)</sup>. Soll man dieses Zusammentreffen der *Ἀδαχὴ* und einer uralten, nicht aus der memphitischen Version des N. T., sondern aus dem Urtext geflossenen ägyptischen Version<sup>100)</sup> für einen Zufall erachten, oder darf man in ihm ein Argument erblicken, dass unsere Schrift nach Ägypten gehört? Ich meine, dass das letztere gilt, und dass somit auch von hier aus die Hypothese des ägyptischen Ursprungs der *Ἀδαχὴ* sich bestätigt.

Darf man noch einen Schritt weiter gehen, und darauf Gewicht legen, dass die *Ἀδαχὴ* mit der oberägyptischen Version zusammenstimmt, darf man auf c. XIII verweisen, um die An-

96) Die *Ἀδαχὴ* bringt somit das älteste Zeugniß für die Anfügung der Doxologie an das VU.

97) Die Doxologien in IX, 2. 3; X, 2, 4 lauten übereinstimmend: σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, die in IX, 4: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας, die in X, 5 ist wörtlich mit der dem VU. angefügten identisch.

98) Edit. major VIII. T. I p. 26.

99) Westcott und Hort (The New Testament, Vol. II App. p. 8) geben die sahidische Doxologie also wieder: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς εἰς τοὺς αἰῶνας (aber ob ἰσχὺς richtige Rückübersetzung ist, wird man wohl bezweifeln dürfen). Jedenfalls constatiren auch sie das Fehlen der „*βασιλεία*“ und wissen keine der sahidischen Fassung gleichlautende Doxologie anzuführen. Da Tischendorf und Westcott und Hort hier zusammenstimmen, so wird man es als einen Irrthum Scrivener's bezeichnen müssen (A plain introduction to the criticism of the N. T. 3. edit. p. 570), wenn er mittheilt, dass die thebanische (sahidische) Version „καὶ ἡ δόξα“ auslasse.

100) S. über dieselbe Lightfoot bei Scrivener, a. a. O. p. 392—401 (365—392).

nahme zu bekräftigen, dass sie nicht aus einer grossen Stadt, sondern aus der Provinz stammt, darf man endlich aus der Geschichte der *Λιδαχή* diese Annahme empfehlen?

Es wird erlaubt sein, diese Fragen aufzuwerfen; sie zu bejahen wird man zögern; aber gegen den ägyptischen Ursprung der *Λιδαχή* spricht Nichts, für denselben sind erhebliche Gründe beigebracht worden.

§ 6. Die Bearbeitungen der *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων* und ihre Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur.

### 1. Die *Λιδαχή* und das 7. Buch der apostolischen Constitutionen.

Das VII. Buch der apostolischen Constitutionen <sup>1)</sup> ist, nach gemeiner Meinung, in Syrien oder Palästina <sup>2)</sup>, und zwar c. 340—380, von einem der Mittelpartei angehörigen Bischof abgefasst. Diese Zeitbestimmung ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Das in c. 41 mitgetheilte Symbol gehört in eine Reihe mit den Symbolen von Antiochia (341). Die ausführliche christologische Darlegung zeigt deutlich, dass die nicänische Controverse damals schon begonnen hatte; aber die nicänischen Stichworte sind vermieden <sup>3)</sup>. In dem Symbol findet sich ferner die Aussage über Christus (c. 41 p. 225, 14): „ὅτ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος“. Eine ähnliche Aussage begegnet zum ersten Mal in der 3. antiochenischen Formel (Hahn § 85): „καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας“; s. dann die 4. Formel (§ 86), die Formel der Synode zu Philippopolis (§ 88), die Ekthesis v. J. 345 (§ 89) u. s. w. Alle diese Sätze

1) S. die Ausgabe von de Lagarde 1862; vgl. Krabbe, Über d. Urspr. u. d. Inhalt d. ap. Const. 1829 S. 196 f. S. von Drey, Neue Unters. über die Constit. 1832 S. 84 f. Krawutzky i. d. Tüb. Quartalschrift 1852 S. 420 f.

2) Das beweist die Voranstellung Cäsarea's und Antiochiens vor Alexandrien und Rom und die eigenartige Angabe über die ersten Bischöfe in Antiochien c. 46, ferner die Art der Schriftbenutzung. Der syrische Ursprung wird auch von allen neuern Forschern angenommen.

3) Das „ὅτ πισθέντα“ (c. 41 p. 225, 4) welches Lagarde im Texte belassen hat, wird von den trefflichen Codd. yz nicht geboten. Es ist also eine Interpolation, die da zeigt, dass man an der arianisirenden Haltung des Symbols Anstoss genommen hat.

sind gegen Marcell gerichtet<sup>4)</sup>. Die Polemik gegen diesen Mann hat im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts meines Wissens aufgehört und ist schon in der Zeit zwischen 362 u. 375 schwächer geführt worden. Die Jahre zwischen 340—370 und das ihnen folgende Decennium scheinen hier somit angezeigt zu sein. Zu dieser Datirung stimmt auch, dass im 7. Buche nicht der geringste Einfluss des Mönchthums oder auch nur eine Rücksichtnahme auf dasselbe zu finden ist. Der Verf. ist, wie sich noch genauer zeigen lassen wird, ein aller strengerer Askese abholder Mann, darin so vielen seiner Parteigenossen im Kreise der Eusebianer ähnlich. Er wirkt, wie sein Buch zeigt, in Sachen kirchlicher Sitte für „eine mittelschlächtige und gleichförmige, Loyalität“<sup>5)</sup>.

Nach der Entdeckung der *Αἰδαρχή* ist es nun offenbar geworden, dass die erste Hälfte des 7. Buches der Constitutionen (c. 1—32) nichts anderes ist als eine Bearbeitung dieser alten Schrift<sup>6)</sup>. Das hat schon Bryennios in dankenswerther Weise gezeigt<sup>7)</sup>. Aber es ist nothwendig, genau auf das Verhältniss des 7. Buches zu der *Αἰδαρχή* einzugehen; denn diese Untersuchung ist in dreifacher Hinsicht von Werth: 1) für den Text des 7. Buches, 2) für den Text der *Αἰδαρχή*, 3) für den Standpunkt und das Verfahren des Verfassers des 7. Buches<sup>8)</sup>.

Ad 1) Eine Vergleichung der *Αἰδαρχή* mit den von Lagarde benutzten Codices (w x y z) der App. Const. und der editio princeps (t) derselben lehrt, dass namentlich der Werth von t,

4) S. Zahn, Marcellus von Ancyra S. 166—185.

5) Die Zeitbestimmung von Drey's (a. a. O. S. 92—103): „Anfang des 4. Jahrhunderts“ ist hiernach zu rectificiren. Krawutzky (a. a. O. S. 429 f.) will sogar das Ende des 3. Jahrhunderts offen halten.

6) Die zweite Hälfte (c. 33—49) bringt eine Sammlung von Gebetsformularen (so c. 33—38. 47—49) zu privatem und öffentlichem Gebrauch, enthält Anweisungen über die Taufe (c. 39—45) und giebt c. 46 einen Katalog der von den Aposteln geweihten Bischöfe.

7) A. a. O. p. λε'—ν'. Bryennios hat die c. 1—32 des 7. Buches abgedruckt und durch den Druck die der *Αἰδαρχή* entnommenen Stellen hervorgehoben.

8) Eine zweite Quelle neben der *Αἰδαρχή* hat der Bearbeiter für die c. 1—32 sicher nicht benutzt, also auch nicht, wie man früher vermuthet hat, den Barnabasbrief. Dem Umfange nach verhält sich die Bearbeitung zur *Αἰδαρχή* wie 17:11.



ferner aber auch der Werth der Handschriften yz höher anzuschlagen ist, als Lagarde dies gethan hat. Er ist in der Regel der Autorität wx gegen yzt gefolgt und hat den usus der editio princeps „exiguus“ genannt; aber die *Αἰδαχή* zeigt nun, dass in den meisten Fällen vielmehr yzt, resp. t allein, das Richtige bewahrt haben (s. meine Noten S. 178 f.). Die editio princeps giebt mithin hie und da einen reineren Text des 7. Buches als die Ausgabe Lagarde's. Ohne Zweifel hat man das dem alten Codex von St. Maria de lo Patire bei Corigliano zu verdanken, den Turrianus (editor princeps) benutzen konnte, der jetzt aber leider verschollen ist. Er war die älteste der drei Handschriften, aus welchen die editio princeps geflossen ist<sup>9)</sup>. Ich bin in meinem Abdrucke der cc. 1—32 des 7. Buches so verfahren, dass ich den Lagarde'schen Text zu Grunde gelegt, ihn aber an nicht wenigen Stellen nach der *Αἰδαχή* verbessert, d. h. die LAA. des Turrianus wieder eingesetzt habe.

Ad 2) Das 7. Buch der App. Const. zeigt uns aber ferner, dass wir in der constantinopolitanen Handschrift die alte *Αἰδαχή* vollständig, ohne Interpolationen und in einer vortrefflichen Textüberlieferung besitzen. Die Bearbeitung beginnt nämlich mit dem Anfang der *Αἰδαχή*, wie derselbe uns vorliegt, berührt jedes Capitel (in derselben Reihenfolge, wie sie die *Αἰδ.* bietet)<sup>10)</sup> und schliesst ebendort, wo die *Αἰδαχή* schliesst. Dabei bezeugt sie die Vortrefflichkeit der uns in der Handschrift vorliegenden Textesgestalt; denn nur an sechs Stellen könnte man geneigt sein, den Text der *Αἰδαχή* nach dem 7. Buch der Constit. zu corrigiren (*Αἰδ.* c. I, 4 *σωματικῶν*, Const. *κοσμητικῶν*. — II, 2 *γεννηθέντα*, Const. *γεννηθέν*. — III, 1 *αὐτοῦ*, Const. *αὐτῶ*. — IV, 3 *ποθήσεις*, Const. *ποιήσεις*. — IV, 9 *διδάξεις*, Const. *διδάξεις αὐτούς*. — XII, 1 *ἔξετε*, Const. add. *καὶ δύνασθε γινῶναι*). Von diesen 6 Correcturen sind aber nur zwei (Nr. 2 u. 4) sicher; hier nämlich bieten die Const. denselben Text wie der Barnabasbrief, die Quelle der *Αἰδαχή*. Da aber

9) S. Lagarde, a. a. O. p. IV sq. Turrianus sagt von dem calabresischen Codex: *ἦν δὲ τοῦτο πᾶν ἀρχαῖον*, und: *τούτων δὲ τῶν τριῶν ἀντιγράφων ἐν μὲν ἦν ἀρχαιότατον καὶ ὀρθότατον, ὃ ἐν τῇ ἐκτενώσει σχεδὸν κατὰ πάντα ἠκολονθήσαμεν*.

10) Eine Ausnahme ist nur zu verzeichnen: die Verse III, 3. 4 sind in Const. c. 6 umgestellt, was indessen ohne Belang ist.

der Verf. der Const. den Barnabasbrief nicht eingesehen hat, so muss er hier die richtige Lesart gegenüber der constantinopolitanen Handschrift bieten. Bei den Nr. 1; 3; 6 ist die LA. der Const. nur wahrscheinlich die richtige, bei Nr. 5 kann man sie recht wohl entbehren. Stücke, welche man der alten *Αἰδαρχή* hinzuzufügen sich veranlasst sehen könnte, bietet das 7. Buch der Constitutionen auch nicht ein einziges<sup>11)</sup>. Umgekehrt wird man — ein Fall, der im folgenden besprochen werden soll (c. 1 der *Αἰδ.*), mag hier dahingestellt bleiben — keinen Satz in der *Αἰδαρχή* nachweisen können, der sich auf Grund der Bearbeitung als eine Interpolation erwiese. Zwar hat der Bearbeiter nicht Weniges aus seiner Vorlage fortgelassen; aber die Gründe für die Ausmerzung liegen stets auf der Hand. Somit dürfen wir mit voller Sicherheit sagen: wir besitzen die alte *Αἰδαρχή* jetzt in der Gestalt, in welcher sie im 4. Jahrhundert der Bearbeiter in Händen hatte, und auch nicht die geringste Spur führt darauf, dass sie in den 200 Jahren, die damals seit ihrer Entstehung verflossen waren, irgend welche Veränderungen erlitten hat.

Ad 3) Von höchstem Interesse ist es, genau festzustellen, wie der Verf. des 7. Buches der Const. bei seiner Bearbeitung der *Αἰδαρχή* verfahren ist. Wir sehen hier in die Denkart und Gesinnung eines Clerikers des 4. Jahrhunderts hinein und vermögen uns zugleich an dem Verhältniss der *Αἰδαρχή* und ihrer Bearbeitung ein deutliches Bild von dem verschiedenen Zustande der Christenheit um d. J. 150 und 350 zu machen. Ferner lässt sich an diesem Beispiele aufweisen, wie man in der Kirche factisch mit der Tradition umgegangen ist, während man sich doch mit stets sich steigender Ausschliesslichkeit auf sie zu berufen pflegte. Wir blicken — was uns selten zu Theil wird — hier gleichsam hinter die Coullissen und lernen die Methode kennen, nach welcher man sich unter dem Deckmantel der Tradition von der Tradition befreit hat.

Der Cleriker, welcher die Bearbeitung der *Αἰδαρχή* hier unternommen, hat vor allen Dingen diese seine Bearbeitung

11) Man könnte daran denken, dass die Ermahnungen VII, 15. 16, für welche sich in der *Αἰδαρχή* keine Vorlage findet, auf dieselbe doch zurückzuführen sind; allein die Stellung dieser Capp. zwischen *Αἰδ.* IV, 14<sup>a</sup> u. 14<sup>b</sup> ist ein schlagender Beweis, dass sie nicht in die *Αἰδαρχή* gehören.

so geformt, dass sie als Werk der 12 Apostel — gerichtet an die Bischöfe, s. c. 26 fin. 27 fin. — erscheinen sollte. Den Anlass hiezu entnahm er wohl eben der Aufschrift seiner Vorlage: *διδασχὴ διὰ τῶν β' ἀποστόλων*. Dieser Titel ist ja schon frühe so verstanden worden als sei durch denselben die Schrift als eine apostolische bezeichnet. Indem der Bearbeiter lediglich „zeitgemässe“ Veränderungen vorgenommen, sonst aber den Text der alten Schrift beibehalten hat, beruhigte er wohl sein Gewissen — wenn es einer solchen Beruhigung bedurfte — wegen der Fälschung. In der That hat er sich Mühe gegeben, soviel wie irgend möglich stehen zu lassen, aber dabei alles wirklich Anstössige auszumerzen. Es ist aber auch ihm begegnet, was Tertullian in Bezug auf die Bearbeitung des Evangeliums durch Marcion angemerkt hat, wenn er sagt, Diebe pflegten häufig etwas zurückzulassen, wodurch sie sich verriethen. C. 28 fin. hat der Bearbeiter einen „Propheten“ stehen gelassen, während er sonst sorgfältig alle Propheten verabschiedet hat.

Sieht man von den reichlichen Beispielen ab, welche der Bearbeiter aus der h. Schrift, namentlich aus dem A. T., den alten Ermahnungen beigegeben hat, so sind die wichtigsten Veränderungen folgende.

a) C. I—VI der *Αἰσαχμή* — den moralischen Theil — hat er (c. 1—21) fast vollständig Satz für Satz aufgenommen; aber seine eigene, katholische Meinung über die zwei Wege offenbart er sofort durch den Satz: *φροσυχὴ μὲν ἐστὶν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἐπίσασκος δὲ ἡ τοῦ θανάτου*, und ebenso zeigt er den katholischen, antimanichäischen Standpunkt durch die eingeschobene Warnung: *φεύγετε οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν* (c. 1). Die schöne Disposition der ersten Capp. der *Αἰσαχμή* ist ihm nicht mehr verständlich gewesen. Durchweg bemerkt man das Bestreben, die Evangeliencitate dem kanonisirten Texte conformer zu gestalten und überhaupt ungewöhnliche Ausdrücke der alten Schrift zu beseitigen. Zu dem Verbot des Widerschlagens bemerkt er (c. 1): „nicht als ob die Abwehr einer Beleidigung schlecht wäre, sondern weil das Ertragen des Unrechts höher gewerthet wird“; zu dem Verbot des Mordes, dass nicht jeder Mord schlecht und dass der gesetzmässige der Obrigkeit reservirt sei (c. 2); zu dem Verbote des falschen Schwörens, dass zwar alles Schwören verboten sei, wenn man aber doch

schwöre, so solle man keinen Meineid schwören (c. 3). Sagte die alte *Αἰδαχή*, man solle nicht mit hochmüthigen Menschen umgehen, sondern mit demüthigen, so setzt der Bearbeiter dafür: „nicht mit thörichten, sondern mit weisen“ (c. 8); schärfte die *Αἰδαχή* ein, der Christ solle nicht *ἐριστικός καὶ θυμικός* sein, so sagt der Bearbeiter dafür *μανικός καὶ θρασύς*: offenbar waren ihm jene Worte zu schwach (c. 5). Die auffallende Behauptung, dass die Lüge zum Diebstahl führe, lässt er ganz fort (c. 6), ebenso die Pflicht, in der Kirche öffentlich die Sünden zu bekennen (c. 14) — das kam z. s. Z. eben nur noch in Ausnahmefällen vor —; desgleichen sind die Worte: *θεὸς γὰρ οὐκ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὗ το πνεῦμα ἡτοίμασεν*, ausgelassen (c. 13). Wer den Zustand des Prädestinationsdogmas im Orient im 4. Jahrhundert kennt, wird sich nicht wundern, dass diese Worte fehlen. Zufall mag es sein, dass der Bearbeiter *Αἰδ.* II, 6<sup>c</sup> nicht bietet (c. 5), aber sicher nicht ohne Belang ist die Verkürzung von *Αἰδ.* II, 7 (l. c.). Bemerkenswerth ist, dass (c. 12) bei dem Gebot des Gebens ausdrücklich vom Bearbeiter „*πτωχῶ*“ hinzugefügt ist, und dass er aus der Mahnung: „*εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἐστέ, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς*“ die matte Phrase (l. c.) gebildet hat: „*κοινὴ γὰρ ἡ μετέληψις παρὰ θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευάσθη*“. Eine starke Änderung findet sich c. 17: die *Αἰδαχή* hatte geschrieben: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν συνειδήσει πονηρῶ*, der Bearbeiter ändert: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου*. Am deutlichsten aber offenbart sich der Standpunkt des Bearbeiters darin, dass er 1) die Gebote der Feindesliebe u. s. w. nicht mehr als den Inhalt der Gottesliebe anerkannt hat (s. c. 1)<sup>12)</sup>, und dass

12) Hier ist der Ort von der einen Stelle zu sprechen, auf die oben bereits hingewiesen wurde, betreffs welcher man zweifeln kann, ob die uns vorliegende *Αἰδαχή* nicht vielleicht eine Interpolation erlitten hat. Der Bearbeiter hat nämlich nicht nur das „*καὶ ἔσῃ τέλειος*“ (*Αἰδ.* I, 4) und das „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“ (l. c.) ausgelassen — die Auslassungen erklären sich wohl —, sondern er bietet auch aus *Αἰδ.* I, 5. 6 nur den ersten Satz: *τῷ αἰτοῦντί σε δίδον· πᾶσι γὰρ θέλει δίδωσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ὁσίων χαρισμάτων*. Es ist nicht völlig deutlich, warum er das folgende ausgelassen hat; umgekehrt bringt, wie gezeigt worden, die Ausführung einen Widerspruch in die *Αἰδαχή*. Allein andererseits ist ebenfalls gezeigt worden, dass dieser Widerspruch, resp. dieses Schwanken in der *Αἰδαχή* auch sonst vorkommt, und ferner konnte doch wohl der Satz, dass jeder Geber frei

er 2) c. VI, 2 der *Αἰδαχή* ganz gestrichen, das relative Speiseverbot VI, 3 aber (s. c. 20) in ein peremptorisches Herrngebot, Alles — auch das Fleisch mit Ausnahme des Bluts — zu essen verwandelt hat. Hier offenbart der Bearbeiter, dass er jede Askese für unnöthig hält, und dass er daher von einem vollkommenen Christenthum nichts wissen will, wie er denn auch den Ausdruck „τέλειος ἔσῃ“ überall in seiner Bearbeitung aus der *Αἰδαχή* getilgt hat. Da es aber ein „evangelisches“ Christenthum — im Sinne des 16. Jahrhunderts — im 4. Jahrhundert überhaupt nicht gegeben hat, so kann der Standpunkt des Verfassers nur als der einer sehr laxen, mittelschlächtigen kirchlichen Moral bezeichnet werden.

b) C. VII—X der *Αἰδαχή* hat der Bearbeiter (c. 22—26) erweitert. Was die Taufe betrifft (c. 22), so hat er nur ein paar Sätze der Vorlage angeführt, die Bestimmungen über das Wasser ganz fortgelassen, dafür aber 1) den Bischof und Presbyter als allein zum Taufen berechtigt eingesetzt, 2) einen Unterricht, der sich an den Taufbefehl anzuschliessen habe, verlangt, 3) die beiden Salbungen mit Öl und Myron erwähnt, sie indessen als lässlich bezeichnet, 4) endlich eine Belehrung über die Taufe Jesu durch Johannes gegeben. Dass der Täufer vorher fasten soll, verlangt der Bearbeiter nicht mehr, giebt auch über die Zeitdauer des Fastens des Täuflings keine näheren Bestimmungen. Die Fasten angehend (c. 23), so hat er die Anordnungen der *Αἰδαχή* wiederholt, aber ihnen eine historische Erläuterung beigegeben und das Sonnabendsfasten — ausgenommen ist der Ostersonnabend — ausdrücklich verboten. In Bezug auf das Gebet (c. 24) ist die Bestimmung der *Αἰδαχή* wörtlich herübergenommen; nur eine Warnung ist dazugetreten. Die eucharistischen Gebete haben starke Veränderungen erlitten (c. 25—26), ausserdem ist ein Gebet *περὶ τοῦ μύρου* (c. 27<sup>a</sup>) dazugetreten; dennoch müssen dieselben, trotz dieser Bearbeitung, im 4. Jahrhundert einen sehr archaischen Eindruck gemacht haben; denn der Bearbeiter hat z. B. das „*μαρὰν ἀθά, ὡσαννὰ τῷ νιῷ [θεῷ ist getilgt] Ἀβιδ*“ stehen gelassen, die deutlichste Stelle freilich „*ἐλθέτω χάρις καὶ*

von Verantwortung sei, sowie das apokryphe Citat I, 6, dem Bearbeiter unbequem sein. Er strich daher den ganzen Passus, obgleich ihm das über den Nehmer Gesagte gewiss willkommen war.



παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος“ ausgemerzt. Ausgemerzt ist auch „der heilige Weinstock Davids“ und manches im 4. Jahrhundert Unentbehrliche eingesetzt, so der besondere Dank (c. 26): „νόμον κατεφύτευσας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν“. In X, 7 der Vorlage begegneten dem Bearbeiter zum ersten Mal die Propheten (τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν); er hat sie einfach gestrichen und dafür gesetzt: „ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν“. In diesem Satze ist ein Doppeltes enthalten, wenn man ihn mit dem gestrichenen vergleicht. Erstlich erscheinen nun die Bischöfe als die in erster Reihe mit dem Vollzug der Eucharistie Betrauten, neben ihnen allein die Priester, zweitens ist die Erlaubniss, freie Gebete zu halten, zurückgenommen.

c) C. XI—XV (XVI) der *Αἰδαχή* enthalten diejenigen Abschnitte, mit welchen im 4. Jahrhundert wenig mehr anzufangen war. Hier hat sich denn auch der Bearbeiter (c. 28—32) sehr kurz gefasst. Die allgemeine Einleitung ausgenommen (v. 1. 2) hat er das ganze XI. Capitel, welches von den wandernden Aposteln und Propheten handelt, gestrichen. Ebenso hat er von dem XII. Capitel nur den ersten Vers mitgetheilt (c. 28). Das XIII. Capitel hat er (c. 28. 29) wesentlich stehen gelassen, aber völlig umgearbeitet und erweitert; denn das Gebot lautet nun, dass man die Erstlinge den Priestern zu geben habe, jeglichen Zehnten aber — über diesen stand in der *Αἰδαχή* überhaupt nichts — den Waisen, den Wittwen, den Armen und den Reisenden. Ausserdem wird das Erstlingsgebot, wie es der damaligen und der noch heute im Orient geltenden Sitte entspricht, auf ἄρτοι, θερμοί, μέλι, ἀκρόδρα, σταφυλή κτλ. präcisirt. Bei der Bearbeitung dieses Capitels ist es aber dem Schreiber passirt, dass er den προφήτης ἀληθινός (c. 28 fin.) stehen gelassen hat. Sehr lehrreich ist es auch, wie derselbe *Αἰδ.* XIV behandelt hat (c. 30). Der alte Schriftsteller hatte vornehmlich ein Doppeltes verlangt: 1) dass bei jedem Gottesdienst der Eucharistie ein Sündenbekenntniss vorausgehe, 2) dass Niemand den Gottesdienst mitfeiere, der sich nicht zuvor mit seinem Bruder versöhnt habe, damit das Gott dargebrachte Opfer rein sei. Beide Bestimmungen hat der Bearbeiter einfach fortgelassen. Die Exhomologese der Sünden verwandelt er in ein Dankgebet für die göttlichen Wohlthaten und bezieht das Opfer

ausschliesslich auf das Sacrament, welches durch solches Dankgebet ein reines Opfer würde. So veräusserlicht war also der Gottesdienst, dass der Bearbeiter die „Alterthümlichkeit“ seinen Lesern ersparen wollte, an die sittlichen Bedingungen zu erinnern, unter denen der Gottesdienst allein Gott wohlgefällig sei! In dem Abschnitte über die Bischöfe und Diakonen hat derselbe die Presbyter (c. 31) eingeschwärzt und die Propheten und Lehrer wiederum getilgt, die Mahnungen zu strenger Gemeindezucht und zu Verbannung aller Privatzänkereien aber verwässert und unkenntlich gemacht. Beachtenswerth ist schliesslich, dass der Bearbeiter c. XVI der *Αδαχή* so reichlich berücksichtigt und sogar den Antichrist nicht ganz getilgt hat. Freilich die Machtentfaltung desselben hat er verschwiegen und vor allen Dingen die Wiederkunft Christi auf Erden und die erste Auferstehung — der Heiligen — fortgelassen. Er hat den Schluss so bearbeitet, dass sich an die Wiederkunft des Herrn gleich die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Weltgericht anschliesst.

Diese Übersicht wird gezeigt haben, dass der Bearbeiter bei seinen Correcturen immerhin noch conservativ verfahren ist, soweit er es irgend vermochte, dass er aber bis auf sehr Weniges Alles getilgt oder im Geiste des 4. Jahrhunderts umgearbeitet hat, was für die neue Zeit nicht mehr passte<sup>13)</sup>. Der folgende Abdruck der 32 ersten Capp. des 7. Buches wird sein Verfahren am besten veranschaulichen.

Const. Apost. VII, 1—32.

1. Τοῦ νομοθέτου Μωσέως εἰρηκότος τοῖς Ἰσραηλίταις· Ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου, καὶ ἐπιφέροντος· Ἐκλεξα τὴν ζωὴν ἵνα ζήσῃς· καὶ τοῦ προσηύτου Ἠλία λέγοντος τῷ λαῷ· Ἐως

13) Bunsen hat (Analecta Ante-Nicaena Vol. III p. 358—365) eine Analyse des 7. Buches der Constitutionen (abgedruckt aus „Hippolyt“ II S. 271 f.) gegeben und eine ältere Gestalt dieses Buches zu ermitteln versucht. Er ist aber bei diesem Versuche nicht glücklich gewesen; denn er hat c. 1—19 und die liturgischen Gebete in c. 25—28 für Zusätze eines Interpolators gehalten, das ursprüngliche Buch somit falsch bestimmt.

πότε χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις ὑμῶν; εἰ θεός  
 ἐστι κύριος, πορεύεσθε ὅπισω αὐτοῦ, εἰκότως ἔλεγε καὶ ὁ κύ-  
 ριος Ἰησοῦς· Οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν  
 ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἓνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ  
 ἑτέρου καταφρονήσει, ἀναγκάως καὶ ἡμεῖς ἐπόμενοι τῷ διδα- 5  
 σκάλῳ Χριστῷ, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πι-  
 στῶν, φαινὲν ὡς δύο ὁδοὶ εἰσι, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θα-  
 νάτου. Οὐδεμίαν δὲ σύγκρισιν ἔχουσι πρὸς ἑαυτάς (πολὺ γὰρ  
 τὸ διάφορον), μᾶλλον δὲ πάντα κεχωρισμέναι τυγχάνουσι, καὶ  
 φυσικῇ μὲν ἐστὶν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἐπεισάκτος δὲ ἡ τοῦ θα- 10  
 νάτου, οὐ τοῦ κατὰ γνώμην θεοῦ ὑπάρξαντος, ἀλλὰ τοῦ ἐξ  
 ἐπιβουλῆς τοῦ ἄλλοτρίου. Πρώτη οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς  
 ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύ-  
 ριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὸν  
 ἓνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι, καὶ τὸν πλησίον ὡς 15  
 ἑαυτόν. Καὶ πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, καὶ σὺ τοῦτο ἄλλῳ  
 οὐ ποιήσεις. Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε  
 ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν.  
 Ποία γὰρ ὑμῖν χάρις, ἐὰν φιλήτε τοὺς φιλοῦντας ὑμᾶς; καὶ  
 γὰρ οἱ ἐθνικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν· ὑμεῖς δὲ φιλεῖτε τοὺς μισοῦν- 20  
 τας ὑμᾶς καὶ ἐχθρόν οὐκ ἔχετε· οὐ μισήσεις γὰρ, φησί, πάντα  
 ἄνθρωπον, οὐκ Αἰγύπτιον, οὐκ Ἰουδαῖον, ἅπαντες γὰρ εἰσιν  
 τοῦ θεοῦ ἔργα. Φεύγετε δὲ οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας  
 τῶν κακῶν. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν.  
 Ἐάν τις σοι δῶ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ 25  
 καὶ τὴν ἄλλην· οὐ φανάλης οὕσης τῆς ἀμύνης, ἀλλὰ τιμωτέρας  
 τῆς ἀνεξικακίας· λέγει γὰρ ὁ Δαβίδ· Εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀν-  
 ταποδιδούσι μοι κακά. Ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σε τις μίλιον ἓν, ὑπάγε  
 μετ' αὐτοῦ δύο, καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά

Z. 7—9. S. *Αἰδ.* I, 1 (εἰσι *Αἰδ.* yzt, εἰσιν wx).

Z. 12—17. S. *Αἰδ.* I, 2.

Z. 16. καὶ σὺ t *Αἰδ.*, οὐδὲ σὺ yz, om. wx.

Z. 17—21. S. *Αἰδ.* I, 3; aber der Verf. der Const. hat den Text nach dem Lucasevangelium etwas corrigirt

Z. 24—Seite 180 Z. 2. S. *Αἰδ.* I, 4 (Z. 24. κοσμικῶν Const., σωματικῶν *Αἰδ.* — Z. 25. εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα yzt *Αἰδ.*, om. wx. — Z. 28. ἐν yzt *Αἰδ.*, om. wx). Der Text ist wiederum nach den Evangelien etwas corrigirt. Das „οὐδὲ γὰρ δύναιται“ der *Αἰδ.* ist weggelassen, ebenso das „καὶ ἔση τέλειος“.

σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. Τῷ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ θέλοντος δανείσασθαι παρὰ σοῦ μὴ (ἀποστραφεῖς) ἀποκλείσῃς τὴν χεῖρα, δίκαιος γὰρ ἀνὴρ οἰκτερεῖ καὶ κυχρῷ· πᾶσι γὰρ θέλει  
 5 δίδοσθαι ὁ πατήρ ὁ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων ἐπὶ πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς, καὶ τὸν ὑετὸν αὐτοῦ βρέχων ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. Πᾶσιν οὖν δίκαιον διδόναι ἐξ οἰκείων πόνων· τίμα γὰρ, φησί, τὸν κύριον ἀπὸ σῶν δικαίων πόνων· προτιμητέον δὲ τοὺς ἁγίους.

- 10 2. Οὐ φορνεύσεις, τοῦτ' ἔστιν οὐ φθερεῖς τὸν ὁμοίόν σοι ἄνθρωπον· διαλύεις γὰρ τὰ καλῶς γενόμενα· οὐχ ὡς παντὸς φόρον φαῦλον τυγχάνοντος, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἀθώου, τοῦ δὲ ἐνδίκου ἄρχονσι μόνοις ἀφωρισμένου. Οὐ μοιχεύσεις, διαιρεῖς γὰρ τὴν μίαν σάρκα εἰς δύο· Ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς  
 15 σάρκα μίαν· ἐν γὰρ εἰς ἀνὴρ καὶ γυνή τῇ φύσει, τῇ συμποσίᾳ, τῇ ἐνώσει, τῇ διαθέσει, τῷ βίῳ, τῷ τρόπῳ, κεχωρισμένοι δὲ εἰσι τῷ σχήματι καὶ τῷ ἀριθμῷ. Οὐ παιδοφθορήσεις· παρὰ φύσιν γὰρ τὸ κακὸν ἐκ Σοδόμων φνέν, ἣτις πυρὸς θεηλάτου παρανάλωμα γέγονεν· ἐπικατάρατος δὲ ὁ τοιοῦτος καὶ ἐρεῖ  
 20 πῶς ὁ λαός· Γένοιτο. Οὐ πορνεύσεις· οὐκ ἔσται γὰρ, φησί, πορνεύων ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ. Οὐ κλέψεις· Ἀχὰρ γὰρ κλέψας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν Ἱερικὸν λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπεξῆλθε, καὶ Γιεζεὶ κλέψας καὶ ψευδόμενος ἐκληρονόμησε τοῦ Νεεμὰν τὴν λέπραν, καὶ Ἰούδας κλέπτων τὰ τῶν πενήτων τὸν κύριον τῆς  
 25 δόξης παρέδωκεν Ἰουδαίοις, καὶ μεταμεληθεὶς ἀπήγγεστο καὶ ἐλάκησε μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ, καὶ Ἀναβίας καὶ Σαμφείρα ἡ τούτου γυνή, κλέψαντες τὰ ἴδια καὶ πειράσαντες τὸ πνεῦμα κυρίου, παραχρῆμα ἀποσάσει Πέτρον τοῦ συναποστόλου ἡμῶν ἐθανατώθησαν.  
 30 3. Οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις· φαρμακούς γὰρ, φησὶν, οὐ περιβιώσετε. Οὐ φορνεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ τὸ γεν-

Z. 2—7. S. *Αἰδ.* I, 5; aber der Verf. der Const. hat hier nur das Allgemeine beibehalten und I, 6 als apokryphes Citat ganz gestrichen. Das urchristliche Gebot der unbedingten Freigebigkeit war ihm selbst in der gemilderten Gestalt der *Αἰδ.* unbequem.

Z. 10. S. *Αἰδ.* II, 2. — Z. 13. S. *Αἰδ.* II, 2.

Z. 17. S. *Αἰδ.* II, 2. — Z. 20. S. *Αἰδ.* II, 2. — Z. 21. S. *Αἰδ.* II, 2. — Z. 30. S. *Αἰδ.* II, 2. — Z. 31. S. *Αἰδ.* II, 2 (τέκνον z. *Αἰδ.*, τέκνον σου wxyt).

νηθὲν ἀποκτενεῖς· πᾶν γὰρ τὸ ἐξεικονισμένον, ψυχὴν λαβὼν παρὰ θεοῦ, φονευθὲν ἐδικηθήσεται, ἀδίκως ἀναιρεθὲν. Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον σου, οἷον τὴν γυναῖκα ἢ τὸν παῖδα ἢ τὸν βοῦν ἢ τὸν ἄγρουν. Οὐκ ἐπιорκήσεις· ἐρρήθη γὰρ μὴ ὁμόσαι ὅλως· εἰ δὲ μὴ γε, καὶν εὐορκήσης, ὅτι ἐπαινεθήσεται πᾶς ὁ ὁμνῶν ἐν αὐτῷ. Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, ὅτι ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν.

4. Οὐ κακολογήσεις· Μὴ ἀγάπα γάρ, φησί, κακολογεῖν, ἵνα μὴ ἐξαρθῇς· οὐδὲ μνησικακήσεις· ὁδοὶ γὰρ μνησικάκων εἰς θάνατον. Οὐκ ἔση διγνώμος οὐδὲ διγλωσσός· παρὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἄνδρὶ τὰ ἴδια χεῖλη, καὶ Ἀνὴρ γλωσσώδης οὐ κατεθυνθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς· οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός· περὶ παντός γὰρ λόγον ἀργοῦ δώσετε λόγον· οὐ ψεύσῃ· ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος. Οὐκ ἔση πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ. Οὐαὶ γάρ, φησὶν, ὁ πλεονεκτῶν τὸν πλησίον πλεονεξίαν κακὴν. Οὐκ ἔση ὑποκριτής, ἵνα μὴ τὸ μέρος σου μετ' αὐτῶν θῇς.

5. Οὐκ ἔση κακοήθης, οὐδὲ ὑπερήφανος· ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται. Οὐ λήψῃ πρόσωπον δυνάστου ἐν κρίσει, τοῦ γὰρ κυρίου ἢ κρίσις. Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον· ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν ἀδελφόν σου καὶ οὐ λήψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν, καὶ ἔλεγχῃ σε. Φεῦγε ἀπὸ παντός κακοῦ καὶ ἀπὸ παντός ὁμοίου αὐτῷ· Ἀπεχε γάρ, φησὶν, ἀπὸ ἀδίκου καὶ τρόμος οὐκ ἔγγιεῖ σοι. Μὴ γίνου ὀργίλος, μηδὲ βάσκανος, μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ μαρικός μηδὲ θρασύς, μὴ πάθῃς τὰ τοῦ Κάιν καὶ τὰ τοῦ Σαουλ καὶ τὰ τοῦ Ἰωάβ· ὅτι ὁ μὲν ἀπέκτεινε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβελ διὰ τὸ πρόκριτον αὐτὸν εὐρε-

Z. 2f. S. *Αιδ.* II, 2. — Z. 4. S. *Αιδ.* II, 3. — Z. 6. S. *Αιδ.* II, 3. — Z. 8. S. *Αιδ.* II, 3. — Z. 9. S. *Αιδ.* II, 3. — Z. 10. S. *Αιδ.* II, 4 (παρὶς γὰρ θάνατον ἢ διγλωσσίαν). — Z. 12. S. *Αιδ.* II, 5. — Z. 13. S. *Αιδ.* II, 5. Das „ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει“ der *Αιδ.* ist ausgelassen, vielleicht als ein ungeschicktes Bild. — Z. 14. S. *Αιδ.* II, 6. — Z. 16. S. *Αιδ.* II, 6.

Z. 17. S. *Αιδ.* II, 6. Das „οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου“ der *Αιδ.* ist weggelassen.

Z. 19. 20. S. *Αιδ.* II, 7. Das „περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου“ der *Αιδ.* ist weggelassen.

Z. 21. 22. S. *Αιδ.* III, 1 (αὐτοῦ *Αιδ.*, fort. corrigendum).

Z. 23. 24. S. *Αιδ.* III, 2; aber die zu schwach erscheinenden Worte „ἐριστικός, θυμικός“ sind durch „μανικός, θρασύς“ ersetzt. Die Verse III, 3. 4 der *Αιδ.* sind in den Const. umgestellt.



θῆναι παρὰ θεοῦ καὶ διὰ τὸ προκριθῆναι τὴν θυσίαν αὐτοῦ.  
ὃς δὲ τὸν ὅσιον Δαβὶδ ἐδίωκε νικῆσαντα Γολιάθ τὸν Φυλιστιαῖον,  
καὶ ζηλώσας ἐπὶ τῇ τῶν χορευτριῶν εὐφημία, ὃς δὲ τοὺς δύο  
στρατηλάτας ἀνείλε, τὸν Ἀβενήρ τὸν τοῦ Ἰσραὴλ καὶ Ἀμεσσά  
5 τὸν τοῦ Ἰούδα.

6. Μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ὅτι ὁδηγεῖ πρὸς εἰδωλολατρείαν.  
Οἰωνισμὰ δέ, φησὶν ὁ Σαμουήλ, ἁμαρτία ἐστίν, καὶ Οὐκ ἔσται  
οἰωνισμὸς ἐν Ἰακώβ οὐδὲ μαντεία ἐν Ἰσραὴλ· οὐκ ἔσθ' ἐπὶ δώον  
ἢ περικαθαίρων τὸν νόον σου, οὐ κληδονίεις οὐδὲ οἰωνισθήσῃ  
10 οὐδὲ ὀρνεοσκοπήσεις οὐδὲ μαθήσῃ μάθημα πονηρόν· ταῦτα γὰρ  
πάντα καὶ ὁ νόμος ἀπέλειπεν. Μὴ γίνου ἐπιθυμητὴς κακῶν,  
ὁδηγηθήσῃ γὰρ εἰς ἀμετρίαν ἁμαρτημάτων. Οὐκ ἔσθ' αἰσχρο-  
λόγος οὐδὲ ριψύφθαλμος οὐδὲ μέθυσος· ἐκ γὰρ τούτων πορ-  
νεῖται καὶ μοιχεύεται γίνονται. Μὴ γίνου φιλάργυρος, ἵνα μὴ  
15 ἀπὲρ θεοῦ δουλεύσῃς τῷ μαμωνᾷ. Μὴ γίνου κενόδοξος, μηδὲ  
μετέωρος, μηδὲ ὑψηλόφρων· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων ἀλαζο-  
νίαι γίνονται· μνησθήτι τοῦ εἰπόντος Κύριε, οὐχ ὑψώθῃ ἡ  
καρδία μου οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου, οὐδὲ ἐπο-  
ρεύθῃ ἐν μεγάλοις οὐδὲ ἐν θαυμασίοις ὑπὲρ ἐμέ, εἰ μὴ ἔτα-  
20 πεινοφρόνουν.

7. Μὴ γίνου γόγγυσος, μνησθεὶς τῆς τιμωρίας, ἧς ὑπέ-  
στησαν οἱ καταγογγύσαντες Μωσέως. Μὴ ἔσο ἀνθάδης μηδὲ  
πονηρόφρων μηδὲ σκληροκάριος μηδὲ θυμώδης μηδὲ μικρό-  
ψυχος· ταῦτα γὰρ πάντα ὁδηγεῖ πρὸς βλασφημίαν· ἴσθι δὲ  
25 πρῶτος ὡς Μωϋσῆς καὶ Δαβὶδ, ἐπεὶ οἱ πρᾶεῖς κληρονομήσουσι  
τὴν γῆν.

8. Γίνου μακρόθυμος· ὁ γὰρ τοιοῦτος πολὺς ἐν φρονί-  
σει, ἐπεὶ περὶ ὁ ὀλιγόψυχος ἰσχυρὸς ἄφρων. Γίνου ἐλεήμων· μα-  
κάριοι γὰρ οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. "Ἐσο ἄκακος,  
30 ἥσυχος, ἀγαθός, τρέμων τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ. Οὐχ ὑψώσεις  
σεαυτὸν ὡς ὁ Φαρισαῖος· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθή-

Z. 6—10. S. *Αποκ.* III, 4. — Z. 11—14. S. *Αποκ.* III, 3 (an die Stelle von „ὑψηλόφθαλμος“ ist „ῥιψύφθαλμος“ gesetzt).

Z. 14—17. S. *Αποκ.* III, 5. Der Satz, dass aus der Lüge Diebstähle entstehen, ist weggelassen.

Z. 21—26. S. *Αποκ.* III, 6, 7 (Z. 26 τὴν wxyz *Αποκ.*, om. t).

Z. 27—30. S. *Αποκ.* III, 8. — Z. 30 bis S. 183 Z. 4. S. *Αποκ.* III, 9 (aber an Stelle der „ὑψηλοί“ sind „ἄφρονες“, an Stelle der „ταπεινοί“ viel-  
mehr „σοφοί“ gesetzt).

σεται, καὶ τὸ ὑψηλὸν ἐν ἀνθρώποις βδέλυγμα παρὰ θεοῦ. Οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος, ὅτι ἀνὴρ θρασὺς ἐμπεσεῖται εἰς κακά. Οὐ συμπορεύσῃ μετὰ ἀφρόνων, ἀλλὰ μετὰ σοφῶν καὶ δικαίων. Τὰ συμβαίνοντά σοι πάθη εὐμένως δέχου καὶ τὰς περιστάσεις ἀλύπως, εἰδὼς ὅτι μισθὸς παρὰ Θεοῦ σοι δο- 5  
θήσεται ὡς τῷ Ἰὼβ καὶ τῷ Λαζάρῳ.

9. Τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ δοξάζσεις, μνη-  
σθήσῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός, τιμήσεις δὲ αὐτὸν οὐχ  
ὡς γενέσεως αἰτιον, ἀλλ' ὡς τοῦ εὖ εἶναι σοι πρόξενον γινόμενον.  
ὅπου γὰρ ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ Θεὸς πάρεστιν. 10  
Ἐκζητήσεις καθ' ἡμέραν τὸ πρόσωπον τῶν ἁγίων, ἵν' ἐπανα-  
παύῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν.

10. Οὐ ποιήσεις σχίσματα πρὸς τοὺς ἁγίους, μνησθεὶς  
τῶν Κορειτῶν. Εἰρηνεύσεις μαχομένους ὡς Μωσῆς συναλλάσ-  
σων εἰς φιλίαν. Κρινεῖς δικαίως· τοῦ γὰρ κυρίου ἡ κρίσις. 15  
Οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώματι, ὡς Ἥλιος καὶ  
Μιχαῖας τὸν Ἀχαάβ, καὶ Ἀβδεμέλεχ ὁ Αἰθίοψ τὸν Σεδεκίαν, καὶ  
Νάθαν τὸν Δαβίδ, καὶ Ἰωάννης τὸν Ἡρώδην.

11. Μὴ γίνου διψυχος ἐν προσευχῇ σου, εἰ ἔσται ἢ οὐ·  
λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρον ἐπὶ τῆς θαλάσσης· Ὀλιγό- 20  
ψυχε, εἰς τί ἐδίδοτᾶς; Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων  
τὴν χεῖρα, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συστέλλων.

12. Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δύς, ἵνα ἐργάσῃ εἰς  
λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου· ἐλεημοσύνας γὰρ καὶ πίστεσιν ἀπο-  
καθαίρονται ἁμαρτίαι. Οὐ διστάσεις δοῦναι πτωχῷ, οὐδὲ 25  
διδούς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστίν ὁ τοῦ μισθοῦ ἀντα-  
ποδότης· Ὁ ἐλεῶν γάρ, φησί, πτωχὸν κυρίῳ δανεῖζει, κατὰ

Z. 4. S. *Αἰδ.* III, 10 (aber in höchst charakteristischer Veränderung;  
in *Αἰδ.* lautet der Satz: „τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσ-  
δέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἅπερ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται“).

Z. 7—10. S. *Αἰδ.* IV, 1; aber das *δοξάζεις* ist eingeschoben, „ὡς κύ-  
ριον“ weggefallen, die „κυριότης“ ist paraphrasirt = „ἡ περὶ Θεοῦ δι-  
δασκαλία“, und die Worte „*νυκτός, ἡμέρας*“ sind umgestellt.

Z. 11—12. S. *Αἰδ.* IV, 2. — Z. 13—16. S. *Αἰδ.* IV, 3. — Z. 19. S. *Αἰδ.*  
IV, 4. — Z. 21—22. S. *Αἰδ.* IV, 5.

Z. 23—24. S. *Αἰδ.* IV, 6; aber „*ἵνα ἐργάσῃ εἰς*“ ist eingeschoben.

Z. 25—27. S. *Αἰδ.* IV, 7; aber sehr bezeichnend ist „*πτωχῷ*“ einge-  
schoben und das alterthümliche Prädicat „*καλός*“ für Gott weggelassen.

- δὲ τὸ δόμα αὐτοῦ, οὕτως ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ. Οὐκ απο-  
στραφήσῃ ἐνδεόμενον· ὃς φράσσει γάρ, φησί, τὰ ὅσα αὐτοῦ  
μὴ ἀκοῦσαι ἐνδεομένου, καὶ αὐτὸς ἐπικαλέσεται καὶ οὐκ  
ἔσται ὁ εἰσακούων αὐτοῦ. Κοινωνήσεις εἰς πάντα τῷ ἀδελφῷ  
5 σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· κοινὴ γὰρ ἡ μετάληψις παρὰ Θεοῦ  
πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευασθῇ. Οὐκ ἄρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ  
τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος δι-  
δάξεις αὐτοὺς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ. Παίδευε γάρ, φησί, τὸν  
υἱόν σου, οὕτω γὰρ ἔσται σοι εὐέλπις.
- 10 13. Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν  
αὐτὸν Θεὸν πεποιθόσιν ἐν πικρίᾳ ψυχῆς, μὴ ποτε στενάξω-  
σιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἔσται σοι ὀργὴ παρὰ Θεοῦ· καὶ ὑμεῖς, οἱ δοῦ-  
λοι, ὑποτάγῃτε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ Θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ  
καὶ φόβῳ ὡς κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.
- 15 14. Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν, καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἡ ἄρεστὸν  
κυρίῳ, ποιήσεις· οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις  
δὲ ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ, μήτε προστιθεῖς ἐπ' αὐτοῖς μήτε  
ἀφαιρῶν ἀπ' αὐτῶν· οὐ προσθήσεις γὰρ τοῖς λόγοις αὐτοῦ,  
ἵνα μὴ ἐλέγξῃ σε καὶ ψευδὴς γένῃ. Ἐξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ  
20 Θεῷ σου τὰ ἁμαρτήματά σου καὶ οὐκέτι προσθήσεις ἐπ' αὐ-  
τοῖς, ἵνα εὖ σοι γένηται παρὰ κυρίῳ τῷ Θεῷ σου, ὃς οὐ βού-  
λεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν.
- 15 15. Τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὡς αἰ-  
τίους σοι γενέσεως, ἵνα γένη μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς ἥς κύ-  
25 ριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι· τοὺς ἀδελφούς σου καὶ τοὺς συγ-

Z. 1—6. S. *Διδ.* IV, 8 (ἐνδεόμενον yzt *Διδ.*, ἐνδεούμενον wx). Der  
Schlusssatz in *Διδ.* ist in den *Const.* nur dem Sinne nach wiedergegeben,  
dabei aber ganz matt ausgefallen.

Z. 6—8. S. *Διδ.* IV, 9 (ἀλλὰ yzt *Διδ.*, ἀλλ' wx. — νεότητος t *Διδ.*,  
νεότητος αὐτῶν wxyz. — αὐτοὺς om. *Διδ.*, fortasse repon.).

Z. 10—12. S. *Διδ.* IV, 10 (aber verändert; das „ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα  
ἡτοίμασεν“ war dem Verf. der *Const.* unverständlich).

Z. 12—14. S. *Διδ.* IV, 11 (τύπῳ wxyz *Διδ.*, τέποις t — αἰσχύνῃ wxyz  
*Διδ.*, προσοχῇ t).

Z. 15—16. S. *Διδ.* IV, 12 (ἀρεστὸν κυρίῳ yzt *Διδ.*, κυρίῳ ἄρεστὸν  
wx). — Z. 16—18. S. *Διδ.* IV, 13.

Z. 19—20. S. *Διδ.* IV, 14<sup>a</sup>; aber in den *Const.* ist „ἐν ἐκκλησίᾳ“ weg-  
gefallen. Es war eben nicht mehr Gewohnheit, öffentlich in der Kirche  
die Sünden zu bekennen.

γενεῖς σου μὴ ὑπερίδῃς· τοὺς γὰρ οἰκείους τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει.

16. Τὸν βασιλέα φοβηθήσῃ, εἰδὼς οτι τοῦ κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία· τοὺς ἄρχοντας αὐτοῦ τιμήσεις ὡς λειτουργοὺς θεοῦ, ἐκδικοὶ γὰρ εἰδὶν πάσης ἀδικίας· οἷς ἀποτίσατε τέλος, 5 φόρον καὶ πᾶσαν εἰσφορὰν ἐγγνωμόνως.

17. Οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου, πρὶν ἂν λύσῃς τὴν πικρίαν σου. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, ἣς γένοιτο ἐντὸς ὑμᾶς εὐρεθῆναι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. 10

18. Ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πράξεσι πονηραῖς θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γὰρ ἄγνοια τοῦ θεοῦ καὶ πολλῶν θεῶν ἐπεισαγωγή, δι' ὧν φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ἐπιπορνείαι, ἐπιθυμίαι παράνομοι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγεῖαι, φαρμακεῖαι, ἀρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δό- 15 λος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασυτής, ὑψηλοφροσύνη, ἀλαζονία, ἀφοβία, διωγμὸς ἀγαθῶν, ἀληθείας ἔχθρα, ψεύδους ἀγάπη, ἄγνοια δικαιοσύνης. Οἱ γὰρ τούτων ποιηταὶ οὐ κολλῶνται ἀγαθῷ οὐδὲ κρῖσει δικαίᾳ· ἀγρυπνοῦσιν οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πο- 20 νηρόν· ὧν μακρὰν πραότης καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, 25 πενήτων ὑπερόπται, πανθαμάρητοι. Ὑποθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων πάντων.

19. Ὅρα μὴ τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ τῆς εὐσεβείας· Οὐκ ἐκκλινεῖς γάρ, φησὶν, ἀπ' αὐτῆς δεξιὰ ἢ ἀριστερά, ἵνα συνῇς ἐν πᾶσιν οἷς ἐὰν πρᾶσσης· σὺ γάρ, ἐὰν ἐκτραπῇς τῆς εὐθείας 30 ὁδοῦ, δυσσεβήσεις.

Z. 7—9. S. *Aid.* IV, 14<sup>b</sup>; aber statt „ἐν συνειδήσει πονηρᾷ“ steht das abgeschwächte „ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου“.

Z. 11—27. S. *Aid.* V (Z. 15. διπλοκαρδία *Aid.*, διπλῇ καρδίᾳ *yz*, διπλοκαρδία *wxt*. — Z. 25. καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον *yzt* [sine τὸν] *Aid.*, om. *wx*).

Z. 28—31. S. *Aid.* VI, 1; merkwürdigerweise hat der Verf. der Const. *Aid.* VI, 2 ganz fortgelassen.

20. *Περὶ δὲ βρωμάτων λέγει σοι ὁ κύριος· Τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε, καὶ Πᾶν κρεῖα ἔδεσθε ὡς λάχανα χλόης, τὸ δὲ αἷμα ἐκχεεῖς· οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, λέγω δὴ βλασφημίαι, κατα-*

5 *λαλιά καὶ εἴ τι τοιοῦτον. Σὺ δὲ φάγη τὸν μυελὸν τῆς γῆς μετὰ δικαιοσύνης· ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ· σίτος νεανίσκοις καὶ οἶνος εὐωδιάζων παρθένους· τίς γὰρ φάγεται ἢ τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ.*

21. *Ἀπὸ δὲ τῶν εἰδωλοθυτῶν φυέγετε, ἐπὶ τιμῇ γὰρ*  
 10 *δαιμόνων θύουσι αὐτά, ἐφ' ὅβρει δηλαδὴ τοῦ μόνου θεοῦ, ὅπως μὴ γένησθε κοινωνοὶ δαιμόνων.*

22. *Περὶ δὲ βαπτίσματος, ὃ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἥδη μὲν καὶ πρότερον διευτάξαμεθα, καὶ νῦν δὲ φαμεν ὅτι οὕτως βαπτίσεις, ὡς ὁ κύριος διευτάξατο ἡμῖν λέγων· Πορευθέν-*  
 15 *τες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· τοῦ ἀποστείλαντος Πατρὸς, μὴ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος Παρακλήτου. Χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα*  
 20 *βαπτίσεις ὕδατι καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ· ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχὴ ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν. Εἰ δὲ μήτε ἔλαιον ἢ μήτε μύρον, ἀρκεῖ τὸ ὕδωρ καὶ πρὸς χρίσιν καὶ πρὸς σφραγίδα καὶ πρὸς ὁμολογίαν τοῦ ἀποθανόντος ἥτοι συναποθνή-*  
 25 *σκοντος. Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος νηστευσάτω ὁ βαπτιζόμενος· καὶ γὰρ ὁ κύριος, ὑπὸ Ἰωάννου πρῶτον βαπτισθεὶς καὶ εἰς τὴν ἔρημον ἀνελθὼν, μετέπειτα ἐνήστευσε τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας. Ἐβαπτίσθη δὲ καὶ ἐνήστευσεν, οὐκ αὐτὸς ἀπορυπώσεως ἢ νηστείας χρεῖαν ἔχων ἢ καθάρ-*

Z. 1—11. S. *Διδ.* VI, 3; aber das „ὁ δύνασαι βᾶσαι“ fehlt wieder; die Haltung der Constitutionen ist allem Mönchischen abgeneigt. Statt „θεοὶ νεκροί“ bieten die *Const.* Z. 10 „δαίμονες“, was beachtenswerth.

Z. 12—20. S. *Διδ.* VII, 1. Aber aus der moralischen Vorunterweisung ist eine dogmatische geworden. C. VII, 2. 3 der *Διδ.* hat der Bearbeiter einfach fortgelassen; dagegen den zu seiner Zeit üblichen Taufritus eingesetzt.

Z. 25—26. S. *Διδ.* VII, 4. Der Bearbeiter wiederholt nur noch das Gebot des Fastens für den Täufling, ohne eine bestimmte Zeitdauer anzugeben.



σεως ὁ τῇ φύσει καθαρὸς καὶ ἅγιος, ἀλλ' ἵνα καὶ Ἰωάννῃ ἀλήθειαν προσμαρτυρήσῃ καὶ ἡμῖν ὑπογραμμὸν παράσχηται. Οὐκοῦν ὁ μὲν κύριος οὐκ εἰς ἑαυτοῦ πάθος ἐβαπτίσατο ἢ θάνατον ἢ ἀνάστασιν (οὐδέπω γὰρ οὐδὲν τούτων ἐγεγόνει), ἀλλ' εἰς 5 διάταξιν ἑτέραν, διὸ καὶ ἀπ' ἐξουσίας μετὰ τὸ βάπτισμα νηστεύει ὡς κύριος Ἰωάννου· ὁ δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον μούμενος πρότερον ὀφείλει νηστεῦσαι καὶ τότε βαπτισθῆναι (οὐ γὰρ δίκαιον τὸν συνταφέντα καὶ συναναστάντα παρ' αὐτὴν τὴν ἀνάστασιν κατηφῆναι), οὐ γὰρ κύριος ὁ ἄνθρωπος τῆς διατάξεως τῆς τοῦ σωτῆρος· ἐπέπερ ὁ μὲν δεσπότης, ὁ δὲ 10 ὑπήκοος.

23. Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν, νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. Ὑμεῖς δὲ ἢ τὰς πέντε νηστεύσατε ἡμέρας, ἢ τετράδα καὶ παρασκευῇ· ὅτι τῇ 15 μὲν τετράδι ἢ κρίσις ἐξῆλθεν ἢ κατὰ τοῦ κυρίου, Ἰούδα χρόμασιν ἐπαγγελαμένον τὴν προδοσίαν· τῇ δὲ παρασκευῇ, ὅτι ἔπαθεν ὁ κύριος ἐν αὐτῇ πάθος τὸ διὰ σταυροῦ ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου. Τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως. Ἐν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ 20 τὸ τῆς τοῦ κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν, ἀλλ' οὐχ ἑορτάζειν· ἐν ὅσῳ γὰρ ὁ δημιουργὸς ὑπὸ γῆν τυγχάνει, ἰσχυρότερον τὸ περὶ αὐτοῦ πένθος τῆς κατὰ τὴν δημιουργίαν χαρᾶς, ὅτι ὁ δημιουργὸς τῶν ἑαυτοῦ δημιουργημάτων φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τιμιώτερος. 25

24. Ὅταν δὲ προσεύχησθε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ὁ κύριος ἡμῖν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διετάξατο, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός 30 ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Z. 12—14. S. *Ad.* VIII, 1; aber das ἢ . . . ἢ ist Zusatz des Bearbeiters.

Z. 26 bis S. 188, Z. 1. S. *Ad.* VIII, 2. 3; aber bei Wiedergabe des VU. hat sich der Bearbeiter noch genauer an den Matthäustext angeschlossen als die *Ad.*

*Τρις τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε, προπαρασκευάζοντες ἑαυτοὺς ἀξιόους τῆς νίοθειας τοῦ πατρὸς, ἵνα μὴ, ἀναξίως ὑμῶν αὐτὸν πατέρα καλούντων, ὀνειδισθῇτε ὑπ' αὐτοῦ, ὡς καὶ ὁ Ἰσραὴλ ὁ ποτε πρωτότοκος υἱὸς ἦκονσεν ὅτι·* Εἰ πατήρ εἰμι  
 5 ἐγώ, ποῦ ἐστιν ἡ δόξα μου; καὶ εἰ κύριός εἰμι, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος μου; δόξα γὰρ πατέρων ὁσιότης παίδων καὶ τιμὴ δεσποτῶν οἰκετῶν φόβος, ὥσπερ οὖν τὸ ἐναντίον ἀδοξία καὶ ἀναρχία· Δι' ὑμᾶς γὰρ βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι.

25. *Γίνεσθε δὲ πάντοτε εὐχάριστοι, ὡς πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δοῦλοι, περὶ μὲν τῆς εὐχαριστίας οὕτω λέγοντες· „Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὅλων προνοεῖς, ὃν καὶ ἀπέστειλας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ γενέσθαι ἄνθρωπον, ὃν καὶ συνεχώρησας παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν,*  
 15 *ὃν καὶ ἀναστήσας εὐδόκησας δοξάσαι καὶ ἐκάθισας ἐκ δεξιῶν σου, δι' οὗ καὶ ἐπηγγείλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν. Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ, θεὲ αἰώνιε, ὥσπερ ἦν τοῦτο διεσκορπισμένον καὶ συναχθὲν ἐγένετο εἰς ἄρτος, οὕτω συνάγαγέ σου τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. Ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίον αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίον σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένον ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον· δι' αὐτοῦ γάρ σοι καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν“.* Μηδεὶς δὲ ἐσθιέτω  
 25 *ἐξ αὐτῶν τῶν ἀμύητων, ἀλλὰ μόνοι οἱ βεβαπτισμένοι εἰς τὸν τοῦ κυρίου θάνατον. Εἰ δέ τις ἀμύητος κρύψας ἑαυτὸν μεταλάβοι, κρίμα αἰώνιον φάγεται, ὅτι μὴ ὢν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως μετέλαβεν ὧν οὐ θέμις, εἰς τιμωρίαν ἑαυτοῦ· εἰ δέ τις κατὰ ἄγνοιαν μεταλάβοι, τοῦτον τάχιον στοιχειώσαντες μνησάτε,*  
 30 *ὅπως μὴ καταφρονητῆς ἐξέλθοι.*

26. *Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν οὕτως εὐχαριστήσατε· „Εὐχα-*

Z. 10—26. S. *Διδ.* IX; aber mit bedeutenden Änderungen; IX, 2 ist ganz weggefallen, ebenso der Ausdruck „κλάσμα“ und das „ἐπὶ τῶν ὀρέων“; das Brod ist vor den Wein gestellt und für letzteren ein neues Gebet componirt. In IX, 5 sind οἱ ἀμύητοι eingeschoben, statt des Ausdrucks „getauft auf den Herrn“ steht „getauft auf des Herrn Tod“, und die Beziehung auf Mt. 7, 6 ist weggefallen. (Z. 19. σὴν x y z t *Διδ.*, om. w).

Z. 31 bis S. 189, 18. S. *Διδ.* X, 1—5; aber mit bedeutenden Änderungen; Z. 31 statt „μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι“ sagt der Bearbeiter „μετὰ τὴν μετὰ-

ριστοῦμέν σοι, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὐ κατεσκήνωσας ἐν ἡμῖν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ ἀθανασίας, ἧς ἔδωκας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου. Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ, ὁ θεὸς τῶν ὅλων, ὁ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ δι' 5 αὐτοῦ, καὶ νόμον κατεφύτευσας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ τὰ πρὸς μετέληψιν εὐτρεπίσας ἀνθρώποις· ὁ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπτων πατέρων ἡμῶν, Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τῶν πιστῶν δούλων σου· ὁ δυνατὸς θεός, ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἀψευδῆς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις· ὁ ἀποστείλας ἐπὶ γῆς Ἰησοῦν τὸν 10 Χριστόν σου ἀνθρώποις συναναστραφῆναι ὡς ἄνθρωπον, θεὸν ὄντα λόγον καὶ ἄνθρωπον, καὶ τὴν πλάνην πρόρριζον ἀνελεῖν· αὐτὸς καὶ νῦν δι' αὐτοῦ μνησθῆτι τῆς ἀγίας σου ἐκκλησίας ταύτης, ἣν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ ῥῦσαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελείωσον αὐτὴν ἐν 15 τῇ ἀγάπῃ σου καὶ τῇ ἀληθείᾳ σου, καὶ συνάγαγε πάντας ἡμᾶς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. Μαρὰν ἀθά· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανὲς ἡμῖν ἐν σαρκί·. Εἴ τις ἅγιος, προσερχέσθω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσθω διὰ μετανοίας. Ἐπιτρέ- 20 πειτε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν.

27. Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε· „Εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὐ ἐγνωρίσας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδὸς σου· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύνα- 25 μεις εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν“.

ληψιν“; Z. 1 ist „πάτερ ἅγιε“ durch eine längere Anrede ersetzt; etc. Der Satz: „ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ πότον καὶ ζωὴν αἰώνιον“ ist ganz weggefallen, weil der Dank hierfür im 4. Jahrh. vor der Niessung gesprochen wurde (Z. 2. ὀνόματός σου zt Διδ., σου om. yx. — Z. 17. σὴν βασιλείαν yzt Διδ., βασιλείαν σου x. — Z. 17. αὐτῇ yz Διδ., αὐτῇ t, αὐτήν x).

Z. 17—20. S. Διδ. X, 6; aber der Satz: „ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος“ ist vom Bearbeiter ausgelassen, „μαρὰν ἀθά“ ist vorangestellt, statt „τῷ θεῷ Δαβὶδ“ ist „τῷ υἱῷ Δ.“ gesetzt, und statt „μετανοεῖτω“ ist das matte „γινέσθω διὰ μετανοίας“ gegeben.

Z. 20—21. S. Διδ. X, 7, aber dort steht: „τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπεται εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν“.

Ὅς ἐὰν ἐλθὼν οὕτως εὐχαριστῇ, προσδέξασθε αὐτὸν ὡς Χριστοῦ μαθητὴν· ἐὰν δὲ ἄλλην διδαχὴν κηρύσσει παρ' ἣν ὑμῖν παρέδωκεν ὁ Χριστός δι' ἡμῶν, τῷ τοιοῦτῳ μὴ συγχωρεῖτε εὐχαριστεῖν· ὑβρίζει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν θεὸν ἡπερ δοξάζει.

- 5 28. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, δοκιμασθεῖς, οὕτω δεχέσθω· σύνεσιν γὰρ ἔχετε, καὶ δύνασθε γινῶναι δεξιὰν ἢ ἀριστερὰν καὶ διακρίναι ψευδοδιδασκάλους διδασκάλων. Ἐλθόντι μέντοι τῷ διδασκάλῳ ἐκ ψυχῆς ἐπιχορηγήσατε τὰ δέοντα· τῷ δὲ ψευδοδιδασκάλῳ, δώσετε μὲν τὰ δέοντα πρὸς τὴν  
10 χρεῖαν, οὐ παραδέξεσθε δὲ αὐτοῦ τὴν πλάνην, οὔτε μὴν συμ-  
προσεύξεσθε αὐτῷ, ἵνα μὴ συμμιανθῇτε αὐτῷ. Πᾶς προφήτης ἀληθινὸς ἢ διδάσκαλος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς ὡς ἐργάτης λόγου δικαιοσύνης.

29. Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ, ἄλωνος βοῶν τε  
15 καὶ προβάτων δώσεις τοῖς ἱερεῦσιν, ἵνα εὐλογηθῶσιν αἱ ἀποθῆκαι τῶν ταμιείων σου καὶ τὰ ἐκφόρια τῆς γῆς σου, καὶ στηριχθῇς σίτῳ καὶ οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ, καὶ ἀνξηθῇ τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων σου· πᾶσαν δε-  
κάτην δώσεις τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ, τῷ πτωχῷ καὶ τῷ  
20 προσηλύτῳ. Πᾶσαν ἀπαρχὴν ἄρτων, θερμῶν, κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίου ἢ μέλιτος ἢ ἀκροδρόων, σταφυλῆς ἢ τῶν ἄλλων τὴν ἀπαρχὴν δώσεις τοῖς ἱερεῦσιν· ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος τῷ ὀρφανῷ καὶ τῇ χήρᾳ.

Z. 1—2. S. *Λιδ.* XI, 1, 2, aber vom Bearbeiter ganz verändert. Er sagt „εὐχαριστῇ“, dagegen wird vom „Lehren“ in der *Λιδ.* gesprochen. Aus „ὡς κύριον“ hat der Bearbeiter „ὡς Χριστοῦ μαθητὴν“ gemacht und den ganzen Abschnitt XI, 3—12 fortgelassen, da er die wandernden Apostel und Propheten nicht mehr brauchen konnte.

Z. 5—7. S. *Λιδ.* XII, 1; hier fehlt das „καὶ δύνασθε γινῶναι“, was vielleicht in den Text aufzunehmen ist. C. XII, 2—5 hat der Bearbeiter ganz weggelassen, da diese Anordnungen antiquirt erschienen (Z. 6 δεξιὰν ἢ ἀριστερὰν ytx *Λιδ.*, om. z).

Z. 11—13. S. *Λιδ.* XIII, 1, 2. Hier ist dem Bearbeiter das Missgeschick passirt, „προφήτης“ stehen zu lassen.

Z. 14—15. S. *Λιδ.* XIII, 3; aber der Bearbeiter hat „τοῖς ἱερεῦσιν“ statt „τοῖς προφῆταις“ geschrieben.

Z. 20—23. S. *Λιδ.* XIII, 6, 7; aber der Verf. hat auch hier an die Stelle der Propheten die Priester, resp. die Wittwen und Waisen gesetzt. (Z. 20. κεράμιον x *Λιδ.*, κεραιῶν yz, κεραιόν t).

30. Τὴν ἀναστάσιμον τοῦ κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακὴν φραμεν, συνέρχεσθε ἀδιαλείπτως, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ ἐξομολογούμενοι ἐφ' οἷς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ Χριστοῦ ῥυσάμενος ἀγνοίας, πλάνης, δεσμῶν· ὥπως ἄμemptos ἡ 5  
 θυσία ὑμῶν ἣ καὶ εὐανάφορος θεῷ, τῷ εἰπόντι περὶ τῆς οἰκου-  
 μενικῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας ὅτι· Ἐν παντὶ τόπῳ προσενεχθήσε-  
 ται μοι θυμίαμα καὶ θυσία καθαρά· ὅτι βασιλεὺς μέγας ἐγώ 5  
 εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν 5  
 ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

31. Προχειρίσασθε δὲ ἐπισκοποὺς ἀξίους τοῦ κυρίου καὶ 10  
 πρεσβυτέρους, καὶ διακόνους, ἄνδρας εὐλαβεῖς, δικαίους, πρα-  
 εῖς, ἀφιλαργύρους, φιλαλήθεις, δεδοκιμασμένους, ὁσίους, ἀπρο-  
 σωπολήπτους, δυναμένους διδάσκειν τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας,  
 ὀρθοτομοῦντας ἐν τοῖς τοῦ κυρίου δόγμασιν. Ὑμεῖς δὲ τι-  
 μάτε τούτους ὡς πατέρας, ὡς κυρίους, ὡς εὐεργέτας, ὡς τοῦ 15  
 εὖ εἶναι αἰτίους.

Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν μακροθυμίᾳ 5  
 μετὰ χρηστότητος καὶ εἰρήνης. Πάντα τὰ προστεταγμένα ὑμῖν  
 ὑπὸ τοῦ κυρίου φυλάξατε. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν.  
 Εἰσῴσαν αἱ ὁσφύες ὑμῶν περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιό- 10  
 μενοι, καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον  
 ἐαυτῶν πότε ἥξει, ἐσπέρας ἢ πρωὶ ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ με-  
 σονυκτίου· ἢ γὰρ ὥρα οὐ προσδοκῶσιν, ἐλεύσεται ὁ κύριος,  
 καὶ ἐὰν αὐτῷ ἀνοίξωσι, μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, ὅτι εὐρέ-  
 θησαν γρηγοροῦντες· ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς 25  
 καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς. Νήφετε οὖν καὶ προσεύ-

Z. 1—9. S. *Διδ.* XIV; aber dem ἐξομολογούμενοι ist ein anderer Sinn untergelegt (Z. 4. ἣ ante ἡ θυσία yzt. — Z. 7. μοι ante προσενεχθήσεται yzt. — 7. βασιλεὺς μέγας yzt *Διδ.*, μέγας βασιλεὺς x). Sehr beachtenswerth ist, dass der Bearbeiter XIV, 2 ganz ausgelassen hat. Im 4. Jahrh. galt eben Mt. 5, 23. 24 nicht mehr.

Z. 10—16. S. *Διδ.* XV, 1. 2; aber der Bearbeiter sagt „προχειρίσασθε“ für „χειροτονήσατε“, er schmuggelt die Presbyter ein, er setzt statt ἀληθεῖς das gröbere φιλαληθεῖς und er streicht die Beziehung auf die Propheten und Lehrer, setzt aber dafür: „δυναμένους διδάσκειν τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας“.

Z. 17—19. S. *Διδ.* XV, 3. 4; aber 3<sup>b</sup> ist getilgt, weil zu streng und überhaupt nicht mehr durchführbar.

Z. 19—23. S. *Διδ.* XVI, 1, aber der Bearbeiter hat sich viel genauer an die ev. Texte angeschlossen.



χεσθε μὴ ὑπνώσαι εἰς θάνατον· οὐ γὰρ ὀνήσει ὑμᾶς τὰ πρότερα κατορθώματα, ἐὰν εἰς τὰ ἔσχατα ὑμῶν ἀποπλανηθῇτε τῆς πίστεως τῆς ἀληθοῦς.

32. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ  
 5 ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς τοῦ λόγου, καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη εἰς μῖσος· πληθυνθείσης γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν· μισήσουσι γὰρ ἀλλήλους οἱ ἄνθρωποι καὶ διώξουσι καὶ προδώσουσι. Καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρός, ὁ τοῦ  
 10 ψεύδους προστάτης, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ· καὶ πολλοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ' αὐτῷ, οἱ δὲ ὑπομεινάντες εἰς τέλος, οὗτοι σωθήσονται. Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ, εἶτα φωνὴ σάλπιγγος ἔσται  
 15 δι' ἀρχαγγέλου καὶ μεταξὺ ἀναβίωσις τῶν κεκοιμημένων· καὶ τότε ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ ἐν συσσεισμῷ ἐπάνω τῶν νεφελῶν μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐπὶ θρόνον βασιλείας κατακρῖναι τὸν κοσμοπλάνον διάβολον καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. Τότε ἀπελεύσονται οἱ  
 20 μὲν πονηροὶ εἰς αἰῶνιον κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰῶνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα ἃ ὀφθαλμοῖς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· καὶ χαρήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Z. 1—3. S. *Διδ.* XVI, 2; aber 2<sup>a</sup> ist ausgelassen und 2<sup>b</sup> sehr charakteristisch verändert; *Διδ.* bietet: ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇτε.

Z. 4—9. S. *Διδ.* XVI, 3. 4 (Z. 6. πληθυνθείσης nach Mt., ἀξαναούσης *Διδ.*). Die Schilderung der Thaten und Machtentfaltung des Antichrists hat der Bearbeiter fortgelassen (Z. 4 γὰρ tx *Διδ.*, om. yz. — Z. 9. κοσμοπλάνος xyt *Διδ.*, πλάνος z).

Z. 11—13. S. *Διδ.* XVI, 5; aber der Bearbeiter hat nur einige Stichworte beibehalten (Z. 12. οἱ δὲ ὑπομεινάντες . . . οὗτοι σωθήσονται yzt *Διδ.*, ὁ δὲ ὑπομεινας . . . οὗτος σωθήσεται x).

Z. 13—15. S. *Διδ.* XVI, 6; aber hier steht: φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ κτλ. (Z. 13. τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ yzt, ὁ υἱὸς x).

Z. 15—17. S. *Διδ.* XVI, 7. 8; aber der Bearbeiter hat das „οὐ πάντων δὲ“ getilgt; er will von der ersten Auferstehung nichts wissen (Z. 16. 17 καὶ πάντες . . . νεφελῶν om. yz. — Z. 16 ἅγιοι t *Διδ.*, ἄγγελοι x). Auch der Satz, dass die Welt den Herrn kommen sehen wird, ist getilgt; der Bearbeiter schildert das Endgericht.

## 2. Die *Αἰδαχή* und die sog. apostolische Kirchenordnung.

Bevor das Verhältniss der *Αἰδαχή* zu jener merkwürdigen kirchenrechtlichen Schrift, welcher Hilgenfeld den Titel „*Duae viae vel iudicium Petri*“ gegeben hat, bestimmt werden kann, ist es unumgänglich, die Überlieferung derselben sowie ihre Geltung in der alten Kirche zu erörtern. Diese Aufgabe ist keine leichte; denn die genannte Kirchenordnung ist ein integrierender Bestandtheil einiger orientalischer kirchlicher Rechtsbücher, und ihre Überlieferung ist daher mit der aller anderen kirchlichen Gesetzesbücher im Orient verknüpft. Die Geschichte dieser Überlieferung ist aber bisher noch nicht geschrieben, ein beträchtlicher Theil des Materials noch nicht einmal veröffentlicht und speciell die Geschichte der Rechtsverordnungen, die im Orient dem 8. Buche der apostolischen Constitutionen entsprechen und mit jener Kirchenordnung so eng verbunden sind<sup>1)</sup>, noch völlig dunkel. Um nicht die hier geforderte Untersuchung zu einem Buche anschwellen zu lassen, war es daher geboten, die Geschichte der Überlieferung der kirchlichen Rechtsordnungen im Orient nur soweit zu berücksichtigen, als dies die specielle Aufgabe, die uns hier vorliegt, erheischt.

Es war meines Wissens zuerst Wansleb<sup>2)</sup>, der auf ein grosses Sammelwerk von kirchenrechtlichen apostolischen Bestimmungen, welches im Orient Gültigkeit habe, aufmerksam gemacht hat. Er berichtet nach der Schrift des Abulbarcat, die Canones der Apostel seien von den Nestorianern und Melchiten in das Arabische übersetzt und in eine Sammlung vereinigt worden; bei den Melchiten und syrischen Jacobiten seien es 83 Canones, bei den Nestorianern 82 und bei den koptischen Jacobiten 127, welche in zwei Bücher eingetheilt seien, das eine 71, das andere 56 Canones enthaltend. Er giebt hierauf das Inhaltsverzeichniss der 71 Canones und bemerkt am Schlusse, er habe dieselben Canones auch in äthiopischer Sprache unter dem Titel „Die Synoden der Apostel“ gefunden; sodann giebt er das Inhaltsverzeichniss der 56 Canones, und sagt am Schlusse, im Äthiopischen führten dieselben den Titel „Die Synoden der Kirche“<sup>3)</sup>.

1) Es sind vor allem die Canones Hippolyti hier zu nennen.

2) Hist. de l'église d'Alexandrie (1677) p. 241 sq.

3) Bericht nach Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I S. 190 f. Bickell

Genauere Mittheilungen machte dann Ludolf<sup>4)</sup>. Er beschrieb die äthiopische Sammlung der 127 (71 + 56) Canones nach einem Codex Canonum genauer und druckte die 23 ersten in äthiopischer und lateinischer Sprache vollständig ab. Aus dieser Publication und der Beschreibung des ganzen Werkes ergab sich, dass dasselbe eine formlose und willkürlich zusammengestellte Sammlung sehr verschiedener älterer und jüngerer kirchenrechtlicher Schriften und Bestimmungen ist, dass die Eintheilung in zwei Bücher eine ganz äusserliche, und dass speciell die ersten 20 Canones des ersten Buches eine abgeschlossene Schrift für sich bilden, auf welche daher die Überschrift des ganzen 1. Buches im Äthiopischen Codex („Exordiamur auxilio dei omnipotentis bono ordine descriptionem canonum patrum apostolorum sanctorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam sanctam“) zu beziehen ist. Diese Schrift ist diejenige, welche uns hier interessirt. Sie steht an der Spitze des ganzen Codex Canonum der Kopten, Äthiopen u. s. w., und schon diese Stellung lehrt, dass sie sei es durch hohes Alter, sei es durch besonderes Ansehen hervorragte.

Der nächste, der neue Mittheilungen gegeben hat, war Grabe. In seinem „Essay upon two arabick manuscripts (1711)“ machte er auf zwei in der Bodlejana befindliche arabische Handschriften aufmerksam, welche die von Ludolf mitgetheilte Schrift ebenfalls enthielten (l. c. p. 70). An erster Stelle stünde in denselben die Sammlung von 30 apostolischen Verordnungen<sup>5)</sup>, dann folge unsere Schrift, dann die Canones Abulidis (Hippolyti) u. s. w.<sup>6)</sup>. Den Text der Handschriften hat Grabe leider nicht mitgetheilt, aber darauf aufmerksam gemacht, dass die zweite

hat S. 191 f. n. 13 das Inhaltsverzeichniss der Canones, wie Wansleb es gegeben, abgedruckt.

4) Comment. in hist. Aeth. p. 314 sq. Eine genaue Beschreibung des grossen Rechtsbuches „Synodos“ der Äthiopen hat i. J. 1881 W. Fell gegeben, der auch die Canones Apostolorum äthiopisch und lateinisch (nach drei Handschriften) edirt hat („Canones Apostolorum Aethiopice. Diss. inaug. Lipsiae“ 1881). Auf die äthiopische „apostol. Kirchenordnung“ ist Fell nicht näher eingegangen.

5) S. über dieselben Bickell, a. a. O. S. 178.

6) S. Bickell, a. a. O. S. 204 f., auch Fabricius-Harless, Bibl. Gr. XII p. 150.

Schrift identisch sei mit einer Schrift kirchenrechtlichen Inhalts, welche griechisch auf der Wiener Bibliothek vorhanden sei und dort den Titel: „Αἱ διατάγαι αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων“ führe.

Alle diese Angaben fanden wenig Beachtung. Nur Whiston<sup>7)</sup> suchte die Mittheilungen Wansleb's und Ludolf's kritisch und historisch zu verwerthen, gerieth aber — bei der Unsicherheit der Überlieferung und dem Dunkel, welches über jenem orientalischen Sammelwerk schwebte, ist das nicht zu verwundern — auf eine ganz falsche Fährte. Er suchte speciell jene Kirchenordnung (can. 1—20 des grossen Codex Canonum) als einen Auszug aus den längst bekannten griechischen Constitutionen zu erweisen, während es offenbar ist, dass sie wie auch die meisten übrigen Stücke jenes grossen Sammelwerkes mit den 6 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen gar nichts gemeinsam hat, sich aber als Bestandtheil eines Parallelunternehmens zu dem 7. und 8. Buch dieser Constitutionen darstellt, indem sie, auf gemeinsamen Quellen fussend, dieselben Stoffe in einer anderen Bearbeitung und Composition enthält.

In den Jahren 1711—1843 blieb die Forschung völlig stehen. Der einzige Fortschritt bestand darin, dass von Männern wie Fabricius das bisher bekannt Gewordene registrirt wurde, und dass neue orientalische, namentlich arabische — aber nicht syrische — Handschriften ermittelt und kurz beschrieben wurden, in welchen die ap. KO. — so nennen wir jene Schrift — enthalten war<sup>8)</sup>.

Das bleibende Verdienst, mit grosser Umsicht, seltener Gelehrsamkeit und trefflicher Kritik auf dem Gebiete des griechischen und orientalischen Kirchenrechts das Fundament für alle weiteren Forschungen gelegt zu haben, gebührt Johann Wilhelm Bickell („Gesch. des Kirchenrechts“ I. 1843). Er hat auch speciell die ap. KO. zum ersten Male kritisch und historisch gewürdigt, ihre Geschichte verfolgt, alle Nachrichten über sie aus orientalischen Quellen gesammelt, neue hinzugefügt und aus jener Wiener Handschrift, von welcher schon Grabe Kunde be-

7) Primitiv Christian. III p. 526 sq.

8) S. über diese Handschriften Bickell, a. a. O. S. 203—213 und Assemani's Kataloge.

sass<sup>9)</sup>, zum ersten Male, unter Benutzung des von Ludolf gegebenen äthiopisch-lateinischen Textes den griechischen Text publicirt<sup>10)</sup>. Der Name „apostolische Kirchenordnung“ ist ebenfalls von Bickell aufgebracht, und man thut gut, ihn beizubehalten, da alle anderen Namen zu Verwechslungen leicht Anlass geben. Was nun die von Bickell zum ersten Male benutzte Wiener Handschrift betrifft<sup>11)</sup>, so ist dieselbe in ihrer ersten grösseren Hälfte eine Sammlung alter kirchenrechtlicher Schriften und zwar grösstentheils derselben, die auch in den orientalischen Sammlungen neben der ap. KO. stehen, d. h. solcher Stücke, die sich, verarbeitet, im 8. Buche der apostolischen Constitutionen wieder finden. Der Cod. Vindob. enthält nämlich 1) die *Διδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* (= Const. App. VIII, 1. 2 = Lagarde, *Reliquiae iur. eccl.* p. 1—4), 2) die *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Ἰππολύτου* (= Const. App. VIII, 4. 5. 16—26 = Lagarde, *l. c.* p. 5—9), 3) die ap. KO. unter dem Titel: *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, 4) *Περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν Σίμωνος τοῦ Καναναίου* (= Const. App. VIII, 27. 28; also Fortsetzung des 2. Stücks. Die ap. KO. ist somit eingesprengt), 5) *Περὶ ἀργείων δούλων Πέτρου καὶ Παύλου διάταξις* (= Const. App. VIII, 32), 6) *Παύλου ἀποστόλου διάταξις περὶ ἐκκλησιαστικῶν* (= Const. App. VIII, 33) u. s. w. Eine zweite griechische Handschrift stand Bickell nicht zu Gebote. Bei seiner Untersuchung der ap. KO. ist er zu bemerkenswerthen Ergebnissen gekommen. Er hat (gegen Whiston) richtig erkannt, dass die Schrift von den 8 Büchern der ap. Constitutionen unabhängig ist, obgleich sie sich mit dem 7. (theilweise auch mit dem 8.) Buche so stark berühre; er hat ferner die zwei Theile der Schrift, den moralischen und den kirchenrechtlichen, richtig geschieden. Er hat auf die Verwandtschaft mit dem Barnabasbriefe aufmerksam gemacht und sein Urtheil dahin abgegeben, dass, wie es scheine, weder der Barnabasbrief, noch viel weniger die apostol. Constitutionen unmittelbare Quelle

9) Auch Fabricius in seiner Ausgabe der Werke Hippolyts (1716), speciell der *Διατάξεις περὶ χειροτονιῶν*.

10) A. a. O. S. 107—132; vgl. S. 87—97; 180 f.; 190 f.; 217.

11) Cod. Vind. hist. graec. 45 ap. Lambec. Comment. T. VIII p. 904 sq. ed. Kollar.



unserer Kirchenordnung gewesen seien, sondern eine dritte, mit dem Brief des Barnabas im Zusammenhang stehende Schrift, welche sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als dem des 7. Buchs der apostolischen Constitut. bekannt gewesen sein mag. (S. 91 f.). Er untersuchte dann speciell die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Schrift, wies darauf hin, dass noch nicht — wie in dem 8. Buche der Constitutionen — Subdiaconen und die niederen Kirchendiener genannt seien, machte darauf aufmerksam, dass der Zustand der geschilderten Kirchenverfassung an die Zeit Tertullian's denken lasse, erhob eine Reihe anderer Beobachtungen und gelangte zu dem Schlusse, dass die Abfassung dieser ap. KO. etwa in den Anfang des 3. Jahrhunderts zu setzen sei. Schliesslich warf Bickell noch die Frage auf, ob diese KO. mit der von Eusebius u. A. aufgeführten alten *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* identisch sei. „Man könnte allenfalls für diese Ansicht geltend machen, dass der Ausdruck ‚Didache‘ in unserer KO. vorkommt; ferner dass in der Stelle des Eusebius unmittelbar vor den Didachen der Apostel der Brief des Barnabas erwähnt wird, der mit dem ersten Theil unserer KO. grosse Ähnlichkeit hat; dass der Umfang, welchen die Didache der Apostel nach Nicephorus haben soll, mit der Grösse unserer Kirchenordnung wohl übereinstimmen dürfte, u. s. w. Dieses alles sind indessen keine sicheren Argumente, da der Inhalt dieser Didache bei keinem der erwähnten Schriftsteller näher angegeben wird<sup>12)</sup>. Bickell lässt also die ganze Frage im Ungewissen, und man kann an dieser Zurückhaltung den kritischen Takt dieses Forschers bewundern. In der That waren die Gründe, die für eine Identificirung der ap. KO. und der alten *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* sprachen, schwer wiegende und verlockende; aber sie schienen Bickell nicht ausreichend, und die neueste Entdeckung hat ihm Recht gegeben. Leider aber haben die späteren Forscher die weise Zurückhaltung Bickell's nur selten beobachtet und dadurch ein Gestrüpp von Hypothesen geschaffen<sup>13)</sup>.

12) S. 96 f.

13) Gefolgt ist Bickell Jacobson Art. „Apostol. Kirchenordnung“ in Herzog's Realencykl. Bd. I (1854). In der Neubearbeitung des Artikels durch Mejer (Bd. I 1877) ist aber Bickell-Jacobson's richtige Vermuthung über das Verhältniss der ap. KO. zu Barn. und Const. App. VII unterdrückt und

Fünf Jahre nach Bickell's Untersuchung gab H. Tattam unsere Schrift aus einem memphitischen Codex heraus<sup>14)</sup>. Dieser ganz junge Codex (1520 Diocl. = 1804 p. Chr. n.), der in barbarischem Koptisch geschrieben sein soll<sup>15)</sup>, stellt sich als ein Exemplar des kirchlichen Rechtsbuchs der unterägyptischen Kopten dar (dem Inhalte nach = der obengenannten Sammlung von 127 Canones) und enthält daher auch die ap. KO. an erster Stelle. In der Handschrift<sup>16)</sup> ist vermerkt, dass ihr Inhalt, der hier in 7 (8) Bücher eingetheilt vorliegt, aus dem oberägyptischen (= sahidischen = thebanischen) Dialect in den memphitischen übersetzt sei. Über dies oberägyptische Rechtsbuch wird gleich zu reden sein. Nur soviel sei schon hier bemerkt, dass dasselbe die Eintheilung in 8 Bücher nicht kennt, vielmehr, wie auch die arabischen und äthiopischen Recensionen, in 2 Bücher (s. oben) eingetheilt ist. Die Eintheilung in 8 Bücher — dabei sind die Stücke durcheinander geworfen — ist mithin eine ganz junge („This division into eight books was doubtless made in order to secure for them the sanction which was accorded to the eight books of the Apostolical Constitutions, properly so called“)<sup>17)</sup>. Neben der memphitischen Recension steht in der Handschrift eine arabische, die indess bisher m. W. nicht veröffentlicht worden ist.

Auf das bis zum J. 1854 bekannt gewordene Material hin suchte ein ungenannter Verfasser in einem Artikel in dem *Christian Remembrancer* (1854 p. 293 sq.) den Beweis zu führen, dass die ap. KO. die von Eusebius, Athanasius u. A. genannte, alte *Αἰταχὶ τῶν ἀποστόλων* sei und zugleich dieselbe Schrift, welche Rufinus als „*Duae viae vel iudicium Petri*“ bezeichnet habe. Er stützte sich grösstentheils auf dieselben Gründe, welche

---

in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniss der ap. KO. zur *Αἰταχὶ* lediglich bemerkt, dass nicht unwichtige Gründe für die Identificirung sprechen.

14) The apost. constit. or canons of the apostles in coptic with an english translation by H. Tattam. London 1848.

15) S. über denselben ausser Tattam auch Lagarde, *Reliq. iuris* p. IX. XI, Lightfoot, *S. Clement of Rome. App.* (1877) p. 466 sq., Lagarde, *Gött. Gel. Anz.* 7. Nov. 1883 St. 45 S. 1409 f.

16) Sie befindet sich jetzt in der k. Bibliothek zu Berlin.

17) S. Lightfoot, l. c. p. 468.

schon Bickell mit Vorbehalt beigebracht hatte, und berief sich für den zweiten Theil seiner Hypothese auf die verschiedenen Überschriften, welche die ap. KO. auch in den orientalischen Handschriften und in der griechischen führe. Der Titel, unter welchem Rufin die Schrift citirt habe, sei durchaus sachgemäss; denn in der ersten Hälfte der ap. KO. würden in der That die „*Duae viae*“ dargestellt, und Petrus spräche in der Schrift am häufigsten und beschliesse sie auch mit einer Ermahnung. Dieses führte der ungenannte Verfasser gegen Bunsen (*Christianity and Mankind* Vol. I) aus, der versucht hatte, der ap. KO. die eigenthümliche Form abzustreifen, und in dem Kern derselben eine Sammlung von alten Canones der Kirche von Alexandrien erblicken wollte.

Einen bedeutenden Fortschritt in der Erforschung des merkwürdigen Buches bezeichnete das Werk de Lagarde's: „*Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae*“ (1856). Von Tattam erhielt Lagarde zur Abschrift eine leider verstümmelte, thebanische Papierhandschrift des grossen orientalischen Rechtsbuchs<sup>18)</sup>, die er copirte und über welche er sehr ausführliche Mittheilungen in der Praefatio des gedachten Werkes gegeben hat (p. IX. XI—XVI). Die Handschrift ist sehr jung, aber erwies sich doch von grosser Wichtigkeit; denn es liess sich nun nachweisen, dass sowohl die äthiopische als die nordägyptische (memphitische) Edition des grossen Rechtsbuchs aus der südägyptischen (thebanischen) Edition geflossen sind, sowie dass die Eintheilung in zwei Bücher die relativ ursprüngliche ist<sup>19)</sup>. Zur Recension des griechischen Urtextes der ap. KO. hat Lagarde die thebanische und memphitische Edition nicht herbeigezogen, wahrscheinlich weil der Text derselben ihm als ein sehr junger nicht mass-

18) Diese Handschrift ist nicht, wie Lagarde angiebt „a Northumbriensium duce in Britanniam advecta et Tattamo donata“, vielmehr gilt dies von der oben besprochenen memphitischen Handschrift (s. Lightfoot, l. c. p. 466 n. 1). Jene thebanische befindet sich jetzt im brittischen Museum.

19) In der thebanischen Handschrift ist die ap. KO. in 30 Canones zerlegt, und diese Zählung hat Lagarde in seinen griechischen Abdruck der ap. KO. (p. 74 sq.) eingeführt. Ich habe sie beibehalten, obgleich sie nicht zweckmässig und die Eintheilung in 20 Canones die ältere ist, da es mir in solchen Fällen Pflicht scheint, sich an das einmal Angenommene anzuschliessen.

gebend erschienen ist. Ein verhängnissvoller Fehler aber scheint es zu sein, dass Lagarde — auf Grund der memphitischen Edition und einer gleich zu nennenden syrischen — einen Octateuchus Clementinus der Orientalen im Unterschied von dem griechischen Octateuchus Clementinus (den 8 Büchern des App. Const.) statuirt; denn der Octateuch ist nicht die ursprüngliche Form dieses grossen Sammelwerkes, wie die thebanische Edition und ihre Tochteredition, die äthiopische, beweist.

Allerdings bei den Syrern sind die Stoffe, welche in der thebanischen Recension auf zwei Bücher vertheilt sind, in eine Art von Octateuch (Heptateuch?) zusammengeordnet; allein derselbe ist nach den Angaben Lagarde's anders angelegt und umfasst auch zu einem Theile andere Stücke als die memphitische Edition. Diese beiden Editionen gehen daher nicht auf einen Archetypus zurück, und man darf also einen Octateuchus alius Clementinus nur für die Syrer, nicht aber für die Orientalen überhaupt statuiren. Noch Bickell musste i. J. 1843 gestehen, dass ihm eine syrische Version der ap. KO. nicht bekannt geworden sei. Lagarde hat eine solche in dem Cod. Sangerm. Syr. 38, d. h. in demselben Codex, dem er die syrische Didaskalia entnommen hat, nachgewiesen<sup>20)</sup>. Leider besitzen wir die wichtige Handschrift nicht mehr vollständig; sie bringt kirchenrechtliche Stoffe in der Anordnung eines Octateuchs und führt diese Disposition auf Clemens zurück. Was vom ersten und zweiten Buche erhalten ist, hat Lagarde (Rel. iur. p. 80 sq.) in griechischer Rückübersetzung mitgetheilt<sup>21)</sup>. Das dritte Buch enthält die ap. KO.; aber — was sehr bemerkenswerth ist — nur die cc. 3—14. Das Übrige fehlt, und zwar scheint dieser Verlust nicht erst durch Misshandlung der Handschrift zu Stande gekommen zu sein. P. XXI der Praefatio zu den „Reliquiae“ hat Lagarde die lect. var. des Syrsers mitgetheilt<sup>22)</sup>, ohne von denselben bei der Constituirung

20) Reliq. iuris praef. p. XVI sq., s. die Beschreibung des Inhalts des Codex bei Cureton, Corpus Ignat. p. 342 sq.

21) Es scheinen sich in diesen Abschnitten Stücke aus der verlorenen Petrusapokalypse erhalten zu haben; doch kann ich hier nicht näher auf diese Frage eingehen.

22) „Neque dubitarem“, sagt Lagarde, „octateuchum illum Clementinum plane eundem fuisse in Syria qui in Aegypto fuisset, si de libro Syrorum

des griechischen Textes Gebrauch zu machen. Diesen hat er nach Bickell's Ausgabe p. 74—79 abgedruckt, aber mit wichtigen Verbesserungen<sup>23)</sup>. Endlich hat er sich auch über den Ursprung der ap. KO. ausgesprochen. Er entdeckte, dass ein Satz aus dem 11. Cap. nahezu wörtlich von Clemens Alexandrinus im 1. Buch der Stromata (I, 20, 100) unter der Formel „γραφή λέγει“ citirt worden sei, und war nun gewiss, dass Bickell die ap. KO. zu spät angesetzt habe. Er schloss, dass sie dem 2. Jahrhundert angehören müsse<sup>24)</sup>. Auf die Frage, wie sie sich zu der *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* des Eusebius verhalte, resp. ob sie mit dieser Schrift identisch sei, ist er hier nicht eingegangen<sup>24a)</sup>.

secundo satis certo constaret“. Aber diese Identität tritt vielmehr, soviel ich zu sehen vermag, nicht hervor, s. oben.

23) P. 74 not. schreibt er: „Positi huius non suo loco libelli culpa ego non teneor: nam veritus ne Bickellius codicem Vindobonensem hist. graec. 45, unde hunc librum primus edidit, interdum non satis recte legisset, Vindobonam scripseram, ut denuo conferri codicem curarem. ad trinas literas responsum non est: tandem aliquis se novam codicis collationem instituturum promittit, sed, cum continuo moras nequit opusque differt, febris intercipitur“.

24) Diesen Ansatz hat Lagarde auch Gött. Gel. Anz. 1883 S. 1410 aufrechterhalten.

24a) Bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung der „Reliquiae iuris“ hatte Lagarde in Bunsen's Analecta Ante-Nicaena (Vol. II p. 37 sq.) werthvolle Aufschlüsse über die kirchenrechtliche Literatur der Orientalen gegeben. So bezeichnete er dort (p. 38) die ap. KO. als die ältere Schwester des 7. Buches der Constitutionen; über die *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius und Athanasius sprach er sich also aus (p. 41): „αἱ τῶν ἀποστόλων διδαχαὶ minime pro διατάξεσι vel διαταγαῖς ἀποστόλων habendae erunt, neque unus tantum liber sunt, sed plures“ [vor diesem Urtheil hätte die Stichometrie des Nicephorus bewahren können]. Codices duo Syriaci antiquissimi nitrienses in museo britannico adservati ipsas τὰς τῶν ἀποστόλων διδαχὰς exhibent [welche Codices das sind, vermag ich nicht zu sagen; schwerlich solche, die die echte *Διδαχή* enthalten]; item cod. parisinus sangerm. 38 ubi tamen titulus male Addaei doctrinam dicit quae apostolorum omnium est [es ist das von Lagarde, Reliq. p. 89 sq., abgedruckte junge Stück, welches die alte *Διδαχή* nicht einmal als Quelle benutzt hat] etc.“ P. 451—460 hat Lagarde mit Hülfe des Vindob. eine Rückübersetzung der memphitischen Edition der ap. KO. (nach Tattam's Ausgabe) ins Griechische gegeben. Aber er hat die memphitische Edition für einen so minderwerthigen Zeugen taxirt, dass er von derselben bei



Lagarde's „Reliquiae“ wurden i. J. 1857 von Böhmer in einer umfangreichen Anzeige in der „Deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. und christl. Leben“ (Nr. 20—23. S. 168 f.) besprochen. Böhmer bemühte sich in derselben vor allem auch um die ap. KO., gab einige gute Bemerkungen zu dem griechischen Texte, gerieth aber bei Bestimmung des Ursprungs und Zwecks der Schrift völlig ins Bodenlose. Nach ihm soll die Kirchenordnung als eine Auseinandersetzung zwischen Rom und Kleinasien in Bezug auf den von Rom beanspruchten Primat im Kirchenregiment aufgefasst werden müssen und ihr Ursprung daher spätestens in die sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts fallen. Es ist nicht nöthig, die Argumente Böhmer's für diese seltsame Ansicht aufzuführen und zu widerlegen.

Wieder ruhte die Forschung einige Jahre, bis Pitra i. J. 1864 seine „Juris ecclesiastici hist. monumenta“ (T. I. Romae) herausgab. In diesen hat Pitra auch die ap. KO. abgedruckt<sup>25)</sup>, und zwar auf Grund einer neuen, nicht ganz resultatlosen Vergleichung des Cod. Vindob. und eines zum ersten Mal von ihm benutzten Cod. Ottobon. saec. XIV. (Ottob. gr. 408). Hier fand sich unter dem Titel *Ἐπιτομή ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* ein Stück der ap. KO. und zwar fast genau in demselben Umfange, wie es die syrische Edition geboten hatte, nämlich c. 4—13 umfassend mit einem Schlusscapitel, welches in dem Cod. Vindob. und den orientalischen Handschriften fehlt. Von dem im Cod. Vindob. gebotenen Texte unterscheidet sich aber der neue Ottob. noch dadurch, dass er sehr viel kürzer ist, d. h. viele Sätze nicht bietet, welche dort sich finden. Pitra sah die Recension im Ottob. als einen Auszug an, worauf auch schon die Aufschrift „Ἐπιτομή“ führe, machte auf die hervorragende Rolle aufmerksam, welche Petrus in der ap. KO. spiele, beurtheilte aber sonst die ganze Schrift höchst abschätzig, indem er sie als eine Compilation auffasste,

---

seiner 2. Ausgabe der ap. KO. (1856) keinen Gebrauch gemacht hat. Auch Bunsen ist (Analecta Ante-Nicaena Vol. III p. 372 sq.) auf die grosse ägyptische Sammlung der apostolischen Rechtsordnungen und in diesem Zusammenhang auf das erste Stück derselben, die ap. KO., eingegangen (auf Grund der Tattam'schen Publication), ohne etwas Erhebliches oder Gesichertes beizubringen.

25) P. 75—86.

die, so wie sie vorliege, erst nach dem Jahre 381 angefertigt sei, übrigens mehrere störende Zusätze erlitten habe.

Zwei Jahre später gab Hilgenfeld in seinem „Novum Testamentum extra canonem receptum“ (fasc. IV p. 93—106) die ap. KO. — es ist m. W. die 5. griechische Edition — heraus. Über neue Hilfsmittel verfügte er nicht, recensirte aber den Text sorgfältig aufs neue nach den Ausgaben Bickell's, Lagarde's und Pitra's. In der dem Abdruck der Schrift vorangestellten Einleitung suchte er zu beweisen, dass die ap. KO. die von Rufin unter der Aufschrift „Duae viae vel iudicium Petri“, von Hieronymus unter der Aufschrift „Petri iudicium“ erwähnte Schrift sei. „Hunc esse librum, quem Rufinus ‚Duae viae vel iudicium Petri‘ appellavit, nemo vidit“ (p. 95)! Allein Hilgenfeld ist es entgangen, dass schon 12 Jahre vor ihm der Anonymus im „Christian Remembrancer“ dieselbe Hypothese aufgestellt hatte, nur, wie es scheint, mit etwas geringerer Sicherheit (s. oben). Hilgenfeld dagegen hielt alle Zweifel für ausgeschlossen. Da er noch zudem dieselbe Folgerung aus jener Clemensstelle, die Lagarde entdeckt hatte, wie dieser zog, so war es ihm gewiss, dass die „Duae viae vel iudicium Petri“ des Rufin eine Schrift des 2. Jahrhunderts seien. Er ging aber noch einen Schritt weiter und stellte die Behauptung auf, ohne die Bickell'schen Bedenken zu widerlegen, dass die ap. KO. die directe Quelle für den Verfasser des 7. Buches der Constitutionen gewesen sei. Dagegen brachte er sie mit der eusebianischen *Ἀποστολὴ τῶν ἀποστόλων* in keinen näheren Zusammenhang, divinirte vielmehr in Betreff dieser Schrift (l. c. p. 79—92) in einer anderen Richtung und erklärte kurzweg, Rufin habe in seinem Verzeichniss die ap. KO. (= Dua viae etc.) der *Ἀποστολὴ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius und Athanasius einfach substituiert, beide Schriften seien stofflich verwandt. Übrigens nahm auch Hilgenfeld umfangreiche Interpolationen in der ap. KO. in den uns überlieferten Handschriften an. Den Entstehungsort der Schrift meinte Hilgenfeld auf gewisse, recht unsichere Beobachtungen hin in Kleinasien suchen zu müssen. Im Ganzen muss man sagen, dass durch diese Kritik nicht eben ein Fortschritt über die von Bickell so glücklich behauptete Position gemacht worden ist.

Wieder ruhten die Untersuchungen 12 Jahre, da lenkten von Gebhardt und der Verf. dieser Zeilen in ihrer Ausgabe

des Barnabasbriefs (1878 p. XXVIII sq.) wieder zu Bickell zurück, und zugleich war es Gebhardt vergönnt, das Material um eine sehr wichtige Handschrift zu vermehren. Er sah in Moskau auf der Synodallibothek einen Cod. gr. CXXV, membran., saec. X. — also den ältesten Zeugen — ein, der unter sehr verschiedenen Stücken an 11. Stelle mit der Aufschrift: *Ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, eine Abhandlung enthält, die der ap. KO. c. 4—14 entspricht. Was dieser Mosquensis bietet, deckt sich also im Umfang fast genau mit dem, was der Ottob. und Syrus enthält. Allein im Einzelnen sind grosse Abweichungen. Im Vergleich zum Vindob. erscheint der Mosq. ebenso wie der Ottob. als eine Verkürzung; allein es sind nicht immer dieselben Stellen, die gekürzt sind<sup>26</sup>). Gebhardt untersuchte nun auch das Verhältniss des Barnabasbriefes zu dem 7. Buche der ap. Constit. und zu der ap. KO. und kam wie Bickell zu dem Schlusse: „Ratio autem Constitutionum librum VII. inter et Iudicii librum (ap. KO.) intercedens eiusmodi est ut difficile sit ad diiudicandum utrum ex ipso Barnaba uterque an alter ex altero hauserit; nisi forte ex libro quodam perditio utrumque pendere censendum est“. Er belegte die zuletzt ausgesprochene Hypothese durch Beispiele und äusserte sich betreffs der Hilgenfeld'schen Identificirung der ap. KO. mit den „Duae viae“ des Rufin: „non desunt quae scrupulum inicere possint“. In Übereinstimmung mit ihm erklärte der Verf. dieser Zeilen (l. c. p. XLVI), dass er seine frühere Beistimmung zu der Annahme Lagarde's, dass die ap. KO., so wie sie vorliege, dem 2. Jahrhundert angehöre, zurückziehe, und nahm an, dass lediglich eine Quelle der ap. KO. dem 2. Jahrhundert zuzuweisen sei, welche Clemens Alex. neben dem unbekannten Verf. der ap. KO. seinerseits auch benutzt habe<sup>27</sup>).

26) S. den Abdruck der vom Mosq. dargebotenen Recension nach einer Abschrift von W. Schlau in unserer Ausgabe des Barnabasbriefes p. XXIX sq.

27) Die Artikel von Hergenröther („Kirchenordnung“) in Kaulen's Encyclopädie I S. 1147 f., von Mejer in Herzog's Realencykl. 2. Aufl. I S. 562 und von Shaw im Diction. of Christian Antiq. I p. 123 sq. dürfen übergangen werden, da sie nur in Kürze referiren. Was oben über den Artikel im „Christian Rememb.“ bemerkt worden, ist der Abhandlung von Shaw entnommen. Auch in Bunsen's „Hippolyt“ I S. 484 f. sollen sich Bemerkungen über die ap. KO. finden.

Ein Jahr, bevor unsere zweite Ausgabe des Barnabasbriefes erschienen war, hatte bereits Lightfoot<sup>28)</sup> auf einen neuen handschriftlichen Zeugen für die ap. KO. hingewiesen. Aus der Murray'schen Collection hatte das brittische Museum eine thebanische Pergamenthandschrift erworben, die jene Handschrift, welche Tattam und Lagarde benutzt hatten (s. oben), nicht nur durch ihr hohes Alter (datirt auf 722 Diocl. = 1006 p. Chr. n.) weit übertrifft, sondern auch die Stücke bietet, welche dort fehlen. Auf sie lenkte Lightfoot die Aufmerksamkeit (Brit. Mus. Orient. 1320). Er beschrieb sie genau, und es ergab sich, dass sie das grosse ägyptische Rechtsbuch (die 127 Canones) enthält und zwar, wie zu erwarten, in zwei Bücher eingetheilt. Lightfoot konnte nun mit wünschenswerther Sicherheit zeigen, dass die memphitische Edition eine Übersetzung und Bearbeitung dieser thebanischen sei, und bemerkte betreffs der äthiopischen: „The Ethiopic Version seems to follow the Thebaic throughout, and was in all probability translated from it“. Somit war das wichtige Ergebniss gesichert, dass die memphitische und äthiopische Edition Töchtereditionen der thebanischen sind, und zugleich lag nun die letztere in einer verhältnissmässig sehr alten Handschrift (a. d. 1006) war.

Aus dieser gab i. J. 1883 de Lagarde in seinen „Aegyptiaca“<sup>29)</sup> die ap. KO. („canones ecclesiastici“) heraus und machte zugleich darauf aufmerksam, dass Tattam's Exemplar direct aus diesem Codex v. J. 1006 geflossen sei<sup>30)</sup>.

So vieles für den Text der ap. KO. seit Bickell geschehen war — eine gründliche Untersuchung der Schrift selbst fehlte noch immer. Es ist Krawutzky's Verdienst, in einer umfangreichen Abhandlung: „Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus““ (Quartalschr. 1882 III S. 359—445) die so wichtige Schrift zum ersten Male auf ihren Inhalt und auf ihr Verhältniss zu anderen verwandten Schriften gründlich untersucht zu haben. Ein empfindlicher Mangel seiner Untersuchung ist die Nichtberücksichtigung der gerade hier so wichtigen Tradition, namentlich der orientalischen

28) S. Clement of Rome. App. (1877) p. 273 not. 1. p. 466 sq.

29) Gottingae 1883.

30) S. auch Gött. Gel. Anz. 1883 St. 45 S. 1410 f.

— aber auch der Mosquensis ist übersehen worden, sowie Gebhardt's und meine Gegenbemerkungen gegen Hilgenfeld —; indessen abgesehen hievon muss man dieser Abhandlung nachrühmen, dass ihr Verfasser mit sicherem Blick die entscheidenden Punkte in den verwickelten Fragen erkannt, die Quellenverhältnisse in der Hauptsache richtig durchschaut und die Fehler der Hilgenfeld'schen Kritik corrigirt hat. So bezeichnet diese Untersuchung einen wirklichen Fortschritt über Bickell hinaus und hat durch die Entdeckung der *Μεταχρῆ τῶν ἀποστόλων* glänzende Bestätigungen erlangt. Die Hauptergebnisse der Arbeit Krawutzky's waren folgende:

1) Aus dem Barnabasbrief (Schlusstheil) ist schon im 2. Jahrhundert eine Beschreibung der zwei Wege des Lichts und der Finsterniss als besondere Schrift zusammengestellt worden.

2) Diese Schrift wurde frühzeitig als kirchliches Lese- und Unterrichtsbuch gebraucht und ist schon von Clemens Alexandrinus als *γραφή* benutzt worden.

3) Sie erhielt den Titel: „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus“, weil dem Namen des Barnabas eine höhere Autorität entgegengestellt werden sollte, sei es dass der Verfasser wirklich eine Entscheidung beim Lehrstuhl in Rom eingeholt (!) oder schon auf Grund der eigenen Vertrautheit mit der katholischen Lehre seine Richtigstellung des Barnabasbriefes als Entscheidung des Petrus oder nach Petrus bezeichnet hat.

4) Diese Schrift ist in Ägypten entstanden und hatte ihr nächstes Verbreitungsgebiet ebendasselbst.

5) Die sog. ap. KO.\* hat „Die zwei Wege“, aber daneben auch die Quelle derselben, den Barnabasbrief, benutzt. Den Weg des Todes hat sie gestrichen in der Ausführung, obgleich die Quelle ihr denselben bot.

6) In der Schrift „Zwei Wege“ waren die einzelnen Sprüche noch nicht an die zwölf Apostel vertheilt; diese Vertheilung hat erst der Verf. der ap. KO. vorgenommen.

7) Die sog. ap. KO. hat ausser den „zwei Wegen“ noch andere, zum Theil sehr alte Rechtsvorschriften verwerthet. Der Plan ihres Verfassers bestand darin, was ihm an älteren Sittenregeln und Rechtsvorschriften bekannt war, zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden unter der Flagge des unmittelbar Apostolischen.



8) Die ap. KO. fällt ihrem Ursprunge nach in das 4. Jahrhundert, d. h. in die Zeit der Entstehung der Recension der apost. Constitutionen in 8 Bücher oder kurz vorher.

9) Die ap. KO. ist wahrscheinlich in Ägypten oder in Syrien entstanden.

10) Ausser Clemens Alex. und dem Verf. der ap. KO. hat auch der Verfasser des 7. Buches der apostolischen Constitutionen die „zwei Wege“ benutzt.

11) Derselbe hat die ap. KO. nicht gekannt (der Satz soll auch umgekehrt gelten).

12) Der Verf. des 7. Buches der Constitutionen hat ausser den „zwei Wegen“ auch den Barnabasbrief direct benutzt.

13) Aus der ap. KO. und dem 7. Buch der Constitutionen lässt sich mithin die Schrift „Zwei Wege“ noch herstellen (dies hat Krawutzky S. 430—445 versucht).

Von diesen 13 Ergebnissen, welche aus der Untersuchung Krawutzky's von mir abstrahirt worden sind, ist die Mehrzahl durch die Entdeckung der *Λιδαχὴ τῶν ἀποστόλων* — und zwar zum grösseren Theile unwidersprechlich — bewiesen. Gewiss ein Resultat, auf welches der Verf. mit Recht stolz sein darf! Zwei jener Sätze freilich — der 3. und 12. — sind ohne Zweifel unhaltbar. Auf den 12. kann Krawutzky mit Leichtigkeit verzichten, ohne an seinem Gesamtergebniss etwas Wesentliches ändern zu müssen; anders steht es mit dem dritten. Man hat es nicht selten in der Geschichte der Kritik erlebt, dass der siegreiche Gegner dem Besiegten das Haus niederreisst, um auf den Trümmern einen haltbareren Neubau zu errichten, dabei aber eine Mauer stehen lässt, die der Conservirung nicht werth ist. So ist es auch Krawutzky gegangen. Er widerlegte die Hilgenfeld'sche Identificirung der ap. KO. mit der von Rufin citirten Schrift „*Duae viae vel iudicium Petri*“, aber er glaubte, die von ihm ermittelte Quelle der ap. KO. mit dieser Rufin'schen Schrift kurzweg identificiren zu dürfen, und er dachte ebensowenig wie Hilgenfeld an die *Λιδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, obgleich doch Bickell schon auf sie hingewiesen hatte. Jene von Krawutzky empfohlene Identificirung ist nun gewiss nicht so bedenklich und verhängnissvoll als die Hilgenfeld'sche, ja sie ist vielleicht sogar richtig; aber mehr als bedenklich sind die Folgerungen, die Krawutzky aus dem Titel „*Iudicium Petri*“ für die

Ursprungsverhältnisse der alten Schrift des 2. Jahrhunderts gezogen hat. Es sind ultramontane Einfälle (S. 382 f. 417), die man im Interesse des tüchtigen Kritikers auf sich beruhen lässt. Setzt man überall, wo Krawutzky „*Duae viae vel iudicium Petri*“ schreibt, vielmehr *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων* ein, so ist an der Krawutzky'schen Arbeit — von einigen Eigenthümlichkeiten abgesehen — nichts zu tadeln und sie stellt sich auch in ihrer Reconstruction der ersten Hälfte der *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων* als ein kritisches Meisterwerk dar, wie wir wenige in der Geschichte der literarischen Kritik aufzuweisen haben.

Leider konnte diese Abhandlung von Lipsius für seine eindringenden Untersuchungen über die Legende von der Aposteltheilung noch nicht verwerthet werden<sup>31)</sup>. Er ist daher in Bestimmung der Abfassungszeit der ap. KO. bei den Hypothesen Lagarde's und Hilgenfeld's stehen geblieben.

Der Entdecker der *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων*, Bryennios, bemerkte selbst sofort die grosse Verwandtschaft zwischen dieser Schrift und der ap. KO. oder richtiger die Benutzung der ersteren durch die letztere. Das 9. Capitel seiner Prolegomena (p. ξθ'—πγ') hat er der Vergleichung der beiden Schriften gewidmet. Aber er hat sich — und das war allerdings zunächst die Hauptsache — damit begnügt, die ap. KO. nach der von Hilgenfeld dargebotenen Recension (mit Zuziehung der Recension Lagarde's) zum Abdruck zu bringen und durch den Druck die Stellen hervorzuheben, welche der Verfasser der ap. KO. der *Λιδαχή* entnommen hat. Was er in der Einleitung über den Ursprung der ap. KO. bemerkt hat, ist abgesehen von der Zurückweisung der Hilgenfeld'schen Hypothese nicht erheblich und nicht richtig, da ihm Krawutzky's Untersuchung sowie die Entdeckung des Mosquensis nicht bekannt geworden ist. Bryennios nimmt an<sup>32)</sup>, dass die ap. KO. eine „*οὐ μετὰ σπουδῆς*“ angefertigte Compilation aus dem Barnabasbrief, der *Λιδαχή*, den apostolischen Constitutionen und aus anderen alten Schriften sei, die also frühestens dem Ende des 4. Jahrhunderts zugewiesen werden müsse. Diese Hypothese ist, wie sich Bryennios selbst aus den von ihm ge-

31) Die apokryphen Apostelgeschichten I. Bd. (1883) S. 11—34 (s. S. 15. S. 21 f.).

32) S. ξθ' sq.

gebenen Texten leicht hätte überzeugen können, unhaltbar; denn die völlige Unabhängigkeit der ap. KO. von dem 7. Buche der ap. Constitutionen liegt am Tage.

Im Vorstehenden habe ich die Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO. in Kürze darzulegen versucht. Es spiegelt sich in ihr in nicht erfreulicher Weise der Zustand der patristischen Wissenschaft. Wie von ungefähr werden durch glückliche Umstände ab und zu Bausteine zugeführt; die Baumeister kennen nicht selten nur einen Theil des vorhandenen Materials, kennen sich häufig unter einander nicht, und so schreitet die Arbeit nur langsam fort, und das Auferbaute muss leider oftmals wieder niedergerissen werden. Jetzt endlich sind wir in Bezug auf die ap. KO. so weit, dass wenigstens eine Reihe von entscheidenden Fragen mit Sicherheit beantwortet werden kann<sup>33)</sup>. Aber Räthsel bleiben noch immer übrig, und gleich an der Schwelle der Untersuchung begegnet uns ein Problem, welches zur Zeit noch nicht vollkommen gelöst werden kann.

Welches ist die ursprüngliche Gestalt der ap. KO. und welches ist ihre ursprüngliche Aufschrift? Diese Fragen scheinen zuerst aufgeworfen werden zu müssen; aber da sie nöthigen würden, sofort zur Aufstellung von Hypothesen überzugehen, ist es methodisch angezeigt, zunächst diejenige Form der Schrift festzuhalten und bei ihr einzusetzen, welche durch den Vindob. sowohl als durch die afrikanischen Editionen übereinstimmend bezeugt ist. Hier ist ein fester Boden gegeben; denn die geradezu vollkommene Übereinstimmung der alten thebanischen Edition der ap. KO. (nach dem MS. Brit. Mus. Orient. 1320 vom J. 1006) und der Fassung derselben im Cod. Vindob. ist die sicherste und wichtigste Beobachtung, die sich hier machen lässt.

In dieser Gestalt ist die ap. KO. eine kirchenrechtliche

---

33) Der Text der ap. KO., welchen ich unten veröffentlicht habe, ruht auf dem Vindob., Ottob., Mosq., dem Syrer, dem Äthiopen und der *Ἀ-δαχῆ*, die sich hie und da als ein freilich mit Vorsicht zu verwerthendes Hülfsmittel erwiesen hat. Einige Lesarten der memphitischen Edition habe ich den *Analectis Ante-Nic.* II p. 451 sq. entnommen. Diese Edition trägt bei der Jugend der Version wenig aus. Bedauern aber muss ich es, die alte thebanische Recension, deren Veröffentlichung wir Lagarde verdanken, nicht haben benutzen zu können, da mir die Kenntniss des Koptischen abgeht.

Urkunde ersten Ranges geworden, welche das grosse Rechtsbuch der Süd- und Nordägypter, der Äthiopen und der ägyptischen Araber eröffnet hat und noch eben Gültigkeit bei diesen Christen der Nilländer zu besitzen scheint. An Bedeutung und Ansehen lässt sich das 7. Buch der Constitutionen nicht im Entferntesten mit unsrer Schrift messen. Nur gewisse Theile des 8. Buchs der apostolischen Constitutionen können mit der ap. KO. in dem Ansehen, welches sie genossen haben und noch genießen, wetteifern. Wie ist die Schrift entstanden? Ein Blick auf die *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων* giebt darüber die ersten Aufschlüsse.

Vergleicht man die beiden Schriften, so fallen folgende Übereinstimmungen und Verschiedenheiten auf:

1) Der Umfang beider Schriften ist nahezu derselbe: die *Λιδαχή* umfasst — den Stichos zu 37 Buchstaben gerechnet — c. 294, die ap. KO. c. 260 Stichen; die ganze Differenz beträgt also nicht mehr als 34 Stichen. Bringt man in Anschlag, dass die *Λιδαχή* wahrscheinlich fortlaufend geschrieben war, die ap. KO. dagegen viele Halbzeilen hatte, sofern die einzelnen Apostelsprüche vermuthlich auf neuen Zeilen begannen, so verschwindet die Differenz des Umfangs beider Schriften nahezu vollständig.

2) In der *Λιδαχή* werden zuerst Sittenregeln gegeben, dann cultische und Rechts-Verordnungen; dasselbe ist in der ap. KO. der Fall.

3) Die *Λιδαχή* giebt sich als *Λιδαχή κυρίου διὰ τῶν ἱερέων ἀποστόλων*, nicht anders die ap. KO. (s. c. 2), nur dass sie zur vollständigen literarischen Fiction dabei übergeht.

4) Die Sittenregeln der ap. KO. (c. 4—14) sind wörtlich aus der *Λιδαχή* herübergenommen (*Λιδ.* c. I, 1—IV, 8), und zwar mit verhältnissmässig sehr geringen Änderungen, Auslassungen und Zusätzen<sup>34)</sup>. Ein Grund aber, wesshalb der Bearbeiter bei

---

34) Von den Auslassungen kommt eigentlich nur das Fehlen des ganzen Abschnittes c. I, 3—6 in Betracht; indessen diese Ausmerzung kennzeichnet den Standpunkt des Verfassers. Der Verf. des 7. Buches der Constitutionen hat durch „Erklärungen“ hier nachzuhelfen gesucht; unser Verf. streicht einfach die Feindesliebe, den Verzicht auf das Recht und die vollkommene Freigebigkeit vollständig. Auf die kleinen Auslassungen in c. 6 und 11 sei nur hingewiesen. Das „*ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει*“ ist auch Const. App. VII, 4 fortgefallen; das Bild war eben ungewöhnlich. Die Voranstellung des „*κενός*“ vor „*ψευδής*“ c. 6 ist deshalb anzumerken,

*Αἰδ.* IV, 8 abbrach, also nicht nur den c. 4 angekündigten Todesweg (*Αἰδ.* c. V), sondern auch die Schlussverse des Lebensweges ausgelassen hat (*Αἰδ.* IV, 9—14), ist nicht ersichtlich<sup>35)</sup>. Diese Auslassung ist um so auffallender, als bis c. 13 erst 10 Apostel gesprochen hatten. Was der 11. (Bartholomäus) sagt, ist nicht mehr der *Αἰσαχμή*, sondern dem Barnabasbrief c. 21, 2—4. 6; 19, 11 entnommen; demselben Briefe aber entstammt auch ein Satz in c. 4, ferner ein Satz in c. 12, endlich finden sich Anklänge an diesen Brief in dem grossen Zusatz c. 8. Zusammenfassend muss also gesagt werden: die c. 4—14 der ap. KO. stellen sich als eine leichte Bearbeitung der *Αἰδ.* I, 1—IV, 8 dar mit Zuziehung des Barnabas-

weil auch Const. App. VII, 4 diese Reihenfolge erscheint (gegen *Αἰδ.* II, 5). Dies ist aber der einzige Fall, in welchem man versucht sein könnte, den überlieferten Text der *Αἰσαχμή* nach der ap. KO. zu corrigiren; denn dass die Bearbeiter beide (ap. KO. 13; Const. App. VII, 11) „ἐν προσευχῇ σου“ zu „ὁ δὲ δαυχήσεις“ (*Αἰδ.* IV, 4) hinzufügen, kann nicht in Betracht kommen, da dieser erklärende Zusatz sehr nahe lag. Ohne Bedeutung ist c. 10 das „εἰδέναι μηδὲ ἀκούειν“ statt „βλέπειν“ und die Correcturen von evangelischen Sprüchen in der *Αἰσαχμή* nach dem Schrifttext (c. 4. 11). Was nun die Zusätze betrifft, so finden sich solche ap. KO. c. 6. 7. 8. 12. 13. Von diesen fallen nur die in c. 8 und 12 — eigentlich auch nur dieser — ins Gewicht. Der erstere ist eine in unbeholfener Sprache angebrachte Ausführung über die böse Lust, die nichts wirklich Charakteristisches bietet (der Zorn ist als männliches, die Lust als weibliches Dämonium bezeichnet); der zweite dagegen ist aller Beachtung werth. Während nämlich die alte *Αἰσαχμή* — das Gebot des Barnabasbriefes allerdings auch schon weiterführend — von den Pflichten in Bezug auf Jeden redet, der das Wort Gottes verkündigt, bezeichnet die ap. KO. diesen näher als den Parochus der Gemeinde, der die Glieder derselben getauft hat, und während die *Αἰσαχμή* ermahnt, täglich mit den „Heiligen“, d. h. mit allen Gemeindegliedern, zu verkehren, gebietet die ap. KO. zunächst den Verkehr mit dem Parochus und erwähnt dann erst die Gemeindeglieder. Endlich schiebt die ap. KO. hier die Pflicht der Unterhaltung des Parochus durch die Gemeinde ein; sie thut dies aber in Sätzen, die der zweiten Hälfte der *Αἰσαχμή* (c. X, 3. XIII, 1. 2) entnommen sind, und bekundet so — was zu wissen sehr willkommen ist —, dass wirklich die alte Schrift ihrem Verfasser vollständig vorgelegen hat.

35) Der Verf. scheint c. 15 aber selbst anzudeuten, dass er eine ihm vorliegende Quelle nicht vollständig ausgeschrieben hat; denn er fährt dort also fort: τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νοουθεσιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν.



briefes, d. h. derjenigen Urkunde, aus welcher *Αιδ.* I—V selbst geflossen ist.

5) Den Abschnitt c. 4—14 hat der Verf. der ap. KO. selbst als *ἐντολαί*, die auf dem Herrnwort beruhen (c. 2), resp. als *νουθεσίαι* (c. 15) bezeichnet, über welche „die Schriften“ das Weitere enthalten; die folgenden Anordnungen sind als *διατάξεις* *κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου* bezeichnet und sehr äusserlich ange-reiht (c. 15; s. auch c. 1). Sie haben mit der *Ιδιαρχί τῶν ἀποστόλων* schlechterdings nichts mehr gemeinsam; wohl aber lässt sich aus ihnen als Bruchstück einer älteren Schrift zunächst c. 16—21 mit Sicherheit ausscheiden. Dieselbe enthielt Anordnungen über Bischöfe, Presbyter, Lectoren Diakonen und Wittwen, und ist keinesfalls später zu setzen als auf das erste Drittel des 3. Jahrhunderts. Der Bearbeiter — nicht erst ein späterer Interpolator — hat aber diese ältere Schrift mindestens an zwei Stellen in höchst schülerhafter Weise corrigirt, da er weder die Zahl von zwei Presbytern noch von drei Diakonen mehr für genügend gehalten hat<sup>36</sup>).

36) Die Dinge liegen hier völlig klar. So wie der Text der ap. KO. lautet, werden gefordert für jede Gemeinde ein Bischof, mindestens drei Presbyter, ein Lector, Diakonen in unbestimmter Zahl und drei Wittwen. Sofort fällt die Unbestimmtheit der Zahl bei den Diakonen auf. Nun lautet aber die Anordnung (c. 20): *διάκονοι καθιστάθωσαν. γέγραπται ἐπὶ τριῶν σταθῆσεται πᾶν ὄχημα κυρίου*. Also ist — wird man sofort mit Bickell (a. a. O. S. 125) vermuthen — „*τρεις*“ vor „*γέγραπται*“ ausgefallen, und diese Vermuthung erscheint um so wahrscheinlicher, als γ' vor „*γέγραπται*“ sehr leicht von einem Abschreiber übersehen werden konnte. Allein so gewiss es ist, dass dieses „*τρεις*“ zu ergänzen ist, so sehr muss man sich hüten, nicht den Verfasser der ap. KO. selbst zu corrigiren. Nicht nur fehlt nämlich in allen Handschriften das *τρεις*, sondern auch eine andere Zahl ist in der ap. KO. corrigirt. C. 17 heisst es nämlich nach der Anordnung des Johannes nicht, dass drei, sondern dass zwei Presbyter vom Bischof eingesetzt werden sollen. Allein alsdann lesen wir (c. 18): *Πάντες ἀντίποιον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεις*. Also Johannes wird von allen anderen Aposteln corrigirt und die Zahl von ihnen auf drei erhöht. Aber in wie erbärmlicher Weise hat der Verf. der ap. KO. diese Correctur vorgenommen! Er hat lediglich die oben genannten Worte und die anderen „*Ἰωάννης εἶπεν καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί*“ eingeschoben, aber die Begründung nicht der Dreizahl gegeben, sondern vielmehr die ihm überlieferte Begründung der Zweizahl der Presbyter beibehalten; ganz ebenso wie er c. 20 bei den Dia-

6) Eine dritte Quellschrift, die der Verf. der ap. KO. verwerthet hat, beginnt mit c. 22; denn dieses Cap. ist seinem Inhalte nach eine Doublette zu c. 20, kann also nicht aus der-

konen das „*τρεις*“ gestrichen, aber die Begründung für dasselbe: „*ἐπὶ τριῶν σταθῆσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου*“ beibehalten hat. Dass nämlich die Worte: „*εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρες εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ ἐναντίων· οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς ψάλλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων*“, sowie die anderen: „*οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, οἱ δὲ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τοῦ πλήθους*“, die Zweizahl der Presbyter begründen sollen und nicht die Dreizahl, liegt auf der Hand. Das, worauf es dem Verf. ankommt, ist auch nicht die 12 + 12 Zahl, sondern der eine Presbyter zur Rechten und der eine Presbyter zur Linken. Dass auch unter Umständen Zwei genügen, zeigt der zweite Satz sehr deutlich: der Verf. hat nämlich nicht „*προνοήσονται τοῦ ἐπισκόπου*“ sondern „*τῶν ἐπισκόπων*“ geschrieben. Die Quelle bot also die Anordnung „zwei Presbyter, drei Diakonen“; diese Zahlen aber waren dem Verf. der ap. KO. zu niedrige und er corrigirte sie daher. Er selbst, nicht etwa erst ein Interpolator hat sie corrigirt; denn bereits in c. 3 bereitet der Verf. auf die Correctur vor. Derselbe Johannes, der c. 18 berichtigt wird, muss c. 3 vorausschicken: „*ἐάν τις δοκῇ τι ἀσύμφορον λέγειν, ἀντιλεγέσθω αὐτῷ*“. Diese Worte können sich nur auf c. 18 beziehen. Hiernach — Krawutzky allein hat bereits im Wesentlichen hier das Richtige gesehen S. 400—403, während Bickell, Hilgenfeld und Böhmer in die Irre gegangen sind — darf also an dem überlieferten Text der ap. KO. in c. 18 und 20 nicht corrigirt werden; dagegen ist für die Quellschrift in c. 18 die Dreizahl zu tilgen und in c. 20 einzusetzen.

Das Alter dieser ältesten Schrift (c. 16—21), welche wir über die *στάσεις τοῦ πλήθους* besitzen, lässt sich aus folgenden Eigenthümlichkeiten derselben feststellen:

- 1) Die Apokalypse Joh. und die Pastoralbriefe sind bereits bei dieser „*ordinatio ecclesiasticae disciplinae*“ (Murat. Fragm. 62 sq.) benutzt; das weist frühestens auf das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts.
- 2) Bischof, Presbyter, Diakonen sind streng geschieden; daneben findet sich schon der Lector (c. 19), der uns zuerst bei Tertulian (de praescr. 41) begegnet. Der Lector ist aber merkwürdiger Weise, als das Amt eines Evangelisten verehend, den Diakonen vorangestellt, was sich sonst m. W. nirgends findet, so hoch auch z. B. Cyprian (ep. 38. 39) das Lectorenamt stellt. Weder Subdiakonen (sie sind seit der decianischen Zeit nachweisbar) noch die übrigen niederen Kirchenbeamten sind genannt. Diese Beobachtungen führen auf den Anfang des 3. Jahrhunderts.

selben Schrift stammen. Diese dritte Quellenschrift, in welcher der I. Clemensbrief benutzt ist (s. c. 22; c. 23), und welche bis c. 29 reicht, stellt sich als die zweite Hälfte einer *Διαταγή* dar, in welcher von der *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* gehandelt war. Der Verf. der ap. KO. hat sie in sehr ungeschickter und äusserlicher Weise mit der Schrift *κατάστασις τοῦ κλήρου* verknüpft. Dieser entnahm er die Anordnungen über Bischof, Presbyter, Lector, Diakonen und Wittwen, jener Anordnungen über Diakonen, Laien und Weiber. So entstand die Doublette. Diese dritte Quellenschrift steht, was ihr Alter betrifft, wahrscheinlich zwischen der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* und der *Κατάστασις τοῦ κλήρου* und gehört jedenfalls noch dem 2. Jahrhundert an. Die Dialogisirung ist (wie c. 17. 18) zum Theil erst vom Verfasser der ap. KO. eingeführt<sup>37)</sup>.

3) Die Wahl des Bischofs liegt ganz in den Händen der Gemeinde. Der Verf. setzt kleine Gemeinden, in denen nicht einmal zwölf stimmfähige Glieder sind, voraus. In diesem Fall verlangt er Zuziehung von auswärtigen Brüdern, aber nicht von Bischöfen, sondern von Laien. Diese Anordnung macht es wiederum empfehlenswerth, sich nicht weit v. J. 200 mit der Abfassung der Schrift zu entfernen. Die Zulassung beweibter und ungebildeter Bischöfe giebt keine festen chronologischen Anhaltspunkte, ebensowenig die interessante Anordnung über die Presbyter und ihre Functionen (zu *συμμεῖσται* s. die Note Zahn's zu Ignat. ad Eph. 12, 2; zu den beweibten und ungebildeten Bischöfen die wichtige Mittheilung in dem Heiligenkalender der koptischen Christen [hrsg. von Wüstenfeld I S. 66] über den Bischof Demetrius, den Zeitgenossen des Origenes: „Demetrius war ein ungelehrter Landmann, der die Schrift nicht kannte; er war mit einer Frau verheirathet und lebte mit ihr, bis er Patriarch wurde“).

4) In der Anordnung über die Wittwen ist die Bestimmung merkwürdig, dass Zwei von den Dreien im Gebet verharren sollen für Alle, die in Anfechtung sind und zugleich „*πρὸς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέη*“. Dies setzt ebenfalls Zustände voraus, die man in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch erwarten kann — z. B. in den chiliastischen Kreisen ägyptischer Landgemeinden —, die sich aber schwerlich lange nach d. J. 250 noch erhalten haben.

37) Betreffs c. 22—29 hat auch Krawutzky das Richtige völlig verfehlt, Besseres bietet Hilgenfeld, der c. 24—29\* ausscheiden wollte. Zunächst: die Capitel 22—29 gehören zusammen; denn sowohl c. 22 als c. 26 wird Jesus einfach als „*ὁ διδάσκαλος*“ bezeichnet, während sich diese Bezeichnung in der ganzen ap. KO. sonst nicht findet (er heisst sonst *κύριος*).

Die ap. KO. ist also eine Compilation aus vier alten Schriften, der *Διδαχή*, dem Barnabasbrief, und zwei anderen Schriften, von denen die eine aus dem Anfang

Sind aber c. 22 und c. 26 von einem Verfasser, so auch unwidersprechlich c. 22—28. Dazu kommt, dass die Abfolge „Diakonen, Laien, Weiber“ eine wohlgeordnete ist. Das Stück bekundet sein hohes Alter durch folgende Eigenthümlichkeiten.

- 1) Jesus wird einfach *ὁ διδάσκαλος* genannt.
- 2) An die Diakonen sind sofort die Laien angeschlossen; es fehlen also noch die unteren clerischen Stufen (zu bemerken ist, dass den tüchtigen Diakonen das Bischofsamt in Aussicht gestellt wird).
- 3) Die Frage ist zur Zeit der Abfassung dieses Stückes noch controvers gewesen, resp. bedurfte noch einer bestimmten Entscheidung, ob die Weiber die *προσφορὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος* (c. 24—26. 28.) leisten dürfen. Feststand, dass sie kirchlich mit der *διακονία* in Bezug auf hülfsbedürftige Frauen zu betrauen seien, aber eben auf Grund dieses Amtes, verglichen mit dem Amt der Diakonen, müssen damals Einige gefolgt haben, dass sie auch bei dem Abendmahlsgottesdienst, wie die männlichen Diakonen, functioniren könnten. Dieser Folgerung tritt die alte Schrift entgegen. Sie bestätigt den Diakonissendienst der Hülfsleistung, aber sie spricht den Weibern jedes Functioniren bei der *μετάδοσις* im Gottesdienst ab. Dies weist auf eine sehr frühe Zeit zurück. (Ganz anders ist die Behandlung dieser Frage Const. App. III, 9.)
- 4) Jenes Verbot wird aber begründet durch Hinweis auf einen Vorgang am Abend der Einsetzung der h. Mahlzeit, von welchem die kanonischen Evangelien nichts wissen, ferner durch Hinweis auf einen sonst unbekannten Herrenspruch: „*ὅτι τὸ ἄσθενές διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται*“ (c. 26). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Ägypterevangelium hier die Quelle gewesen ist; denn das charakteristischste Fragment, welches uns aus diesem aufbewahrt ist (s. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. fasc. IV p. 45, 26 sq. p. 48), hat eine unseren Stellen sehr ähnliche Färbung. Was die beiden Frauen, Maria und Martha, betrifft, so wissen wir von ihnen aus der kirchlichen, ausserkanonischen Literatur folgendes: In dem Kataloge von christlichen Sekten, welchen Celsus (bei Orig. c. Cels. V, 62) gegeben hat, heisst es: „Einige sind auch Sibyllisten; auch einige Simonianer kenne ich . . . Markellianer von Markellina, Harpokratianer von Salome und andere von Mariamne (= Maria) und andere von Martha; Marcioniten, welche Marcion an die Spitze stellen“. Diese Nachricht wird illustriert durch die Mittheilung des Hippolyt (Philos. V, 7 p. 95; s.

des 3., die andere aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammte. Ebenso wie aus der *Αιδαρχή* nur ein Bruchstück (nämlich I, 1—IV, 8) benutzt ist, so sind auch den beiden anderen Schriften nur Bruchstücke entnommen. Diese sind vom Compiler in höchst äusserlicher und ungeschickter Weise miteinander verbunden und ebenso ungeschickt an einigen Stellen corrigirt worden. Was er selbst dazu gethan hat, beschränkt sich somit auf die Anrede, die Einleitung c. 1—3. das Schlusscapitel (c. 30) einige Excurse und auf die Vertheilung der Sprüche an die einzelnen Apostel. Das ist wenig genug, aber doch sehr viel; denn durch die letztere gab er seiner Compilation die Form, die ihr in der Folgezeit das hohe Ansehen verschafft hat. In der Vertheilung der Sprüche ist der Compiler wiederum so leichtfertig und sorglos verfahren, wie wir das bereits bei seinen Correcturen (c. 18 und 20) beobachtet haben. Ohne Zweifel war ihm die Apostelliste, die er an die Spitze gestellt und für den

---

auch X, 9), dass sich die Naassener auf eine durch Mariamne (= Maria) vermittelte, von Jakobus, dem Bruder des Herrn, herführende Tradition berufen haben. In der koptischen Schrift „*Pistis Sophia*“ (ed. Schwartz und Petermann) führt eine Maria mit dem Herrn Gespräche; dieselbe hat neben Johannes den Ehrenplatz, ist aber nicht die Mutter Jesu, sondern wird mit Maria Magdalena (p. 182) und wahrscheinlich auch mit Maria, der Schwester der Martha, identificirt; denn neben ihr kommt in dem Buche die Martha einige Male vor. Das Schwesternpaar hat also in ägyptischen, gnostischen Kreisen eine Rolle gespielt, und eben diese Autorität der Schwestern, namentlich der Maria, scheint unsere Schrift zu bekämpfen. Eine andere Tradition über Mariamne (= Maria) findet sich in den gnostischen Philippusakten (s. Tischendorf, *Acta apocr.* p. XXXII etc. Lipsius, *Apokr. Apostelgesch.* II, 2 S. 1—53). Hier wird sie als Schwester des Philippus vorgestellt, die denselben bei seinen Wanderungen in Männertracht begleitet. Von dieser Verwandtschaft weiss die „*Pistis Sophia*“ nichts; denn wenn auch einmal in derselben (p. 26) von den „Brüdern“ der Maria die Rede ist, so ist doch durch Nichts angedeutet, dass ein Apostel unter diesen Brüdern, geschweige denn gerade Philippus, zu suchen sei (s. Salmon im *Diction. of Christ. Biogr.* III p. 830). Wir haben also wohl zwei verschiedene Traditionen über diese Maria anzuerkennen, eine ägyptische (zugleich syrische?) und eine kleinasiatische. Auf die erstere ist in der ap. KO., resp. in ihrer Quellschrift Rücksicht genommen.



dem Barnabasbrief nachgebildeten Gruss verwerthet hat, überliefert; denn sie ist nicht etwa erst aus den folgenden Sprüchen abstrahirt; auch zeigt die Liste selbst in ihrer Einzigartigkeit ihr hohes Alter<sup>38)</sup>. Dieselbe ist von dem Verf. so verwerthet worden, dass er für die aus der *Λιδαχή* entnommenen Satzgruppen 10 Apostel verantwortlich gemacht hat (in der Reihenfolge, in welcher sie in der Einleitung stehen), für das Stück aus Barnabas (c. 14) den Elften. Da er nun zu einer andern Quelle überging, so begann er aufs neue mit der Vertheilung — so dass Judas Jacobi ohne Spruch geblieben ist<sup>39)</sup> —, folgte

38) So haben mit Recht auch Hilgenfeld und Krawutzky (gegen Pitra) geurtheilt. Der Verf. der ap. KO. hat also fünf Stücke aus dem Alterthum vor sich gehabt: 1) den Barnabasbrief, 2) die *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων*, 3) eine kirchenrechtliche Schrift aus dem Ende des 2. Jahrhunderts (zur Kennzeichnung *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* von mir genannt), 4) eine kirchenrechtliche Schrift aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*κατάστασις τοῦ κλήρου*), 5) ein altes Apostelverzeichniss (aus einer Schrift?). In diesem Verzeichniss fehlt ein Jakobus und Matthias, dafür sind Nathanael und Kephas genannt. Vor allem ist die Spaltung des Petrus in Petrus und Kephas auffallend und sonst völlig unbezeugt. Aber mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass Clemens Alex. im 5. Buch der Hypotyposen (nach Euseb. h. e. I, 12, 2) den Gal. 2, 11 genannten Kephas von dem Apostel Petrus unterschieden und als einen der 70 Jünger bezeichnet habe. In den Kreisen, wo diese Legende bekannt war, hat man wohl auch die andere (ältere?) zu suchen, die den Kephas geradezu als Apostel neben Petrus vorgestellt hat, d. h. in Ägypten. Das Verzeichniss ist auch darin originell, dass Johannes statt Petrus an der Spitze steht (s. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 21 f.). Daraus aber mit Hilgenfeld zu folgern, dass das Verzeichniss, resp. gar die ganze Schrift, auf Kleinasien weise, geht nicht an. Die Nebeneinanderstellung „Johannes, Matthäus“ zeigt vielmehr, dass der Verf. des Verzeichnisses mit den Aposteln beginnen wollte, welche Evangelien geschrieben haben; also hat er selbst schwerlich vor der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben. Übrigens ist es beachtenswerth, dass in dem memphitischen und wahrscheinlich auch in dem thebanischen N. T. Johannes vor Matthäus steht; s. Lightfoot bei Scrivener, Plain Introd. 3. edit. p. 390. 399. Das Fehlen des einen Jakobus möchte ich nicht mit Lipsius dadurch erklären, dass das Verzeichniss auf die Zeit gestellt ist, in welcher der Zebedaide Jakobus nicht mehr am Leben war; denn gegen diese Auskunft spricht die beibehaltene Zwölfzahl.

39) Der Äthiope hat versucht, den Judas auch unterzubringen und zwar in c. 11; aber das ist augenscheinlich eine spätere Correctur; denn die thebanische Edition (gütige Mittheilung Prof. de Lagarde's) und alle

aber nun der Ordnung „Petrus, Johannes, Jakobus, Matthäus, Kephas“ (c. 16—21). Diese geänderte Reihenfolge erklärt sich z. Th. daraus, dass der Spruch über die Presbyter, in welchem die Apokalypse Johannis benutzt ist, diesem in den Mund gelegt werden sollte. Somit empfahl es sich, den Petrus vor Johannes zu stellen. An diesen reiht sich, wie herkömmlich, der Bruder Jakobus. Warum dann gerade Matthäus und Kephas bevorzugt sind, lässt sich nicht ermitteln. Der Bearbeiter ging nun (c. 22 sq.) zur dritten Quelle über und liess hier dieselben Apostel reden wie c. 16—21, nur fügte er die im Verzeichniss nebeneinander und an 4. und 5. Stelle stehenden Apostel Andreas und Philippus bei. Augenscheinlich hat er die im Verzeichniss loco 1—5 stehenden Apostel, dazu den Jakobus als Bruder des Johannes und den seltsamen Kephas bevorzugt. Weitere Nachspürungen sind bei einem so unbekümmerten Schriftsteller wie der Verf. der ap. KO. gewesen ist, von Übel. Gar nichts lässt sich aus dem von dem Verfasser beigefügten Schlusscapitel (c. 30) lernen; dagegen sind die recht schlecht stilisirten einleitenden Capitel (c. 1—3) sehr lehrreich; denn sie machen es offenbar, wie auch Pitra und Krawutzky richtig erkannt haben, dass die Compilation dem 4. Jahrhundert zuzuweisen ist. Zunächst passen diese einleitenden Sätze gar nicht recht zu dem Folgenden; sie zeigen, dass der Verfasser eigentlich ganz andere Interessen gehabt hat als dass sie von dem, was er in seinen Quellen fand, befriedigt werden konnten. Somit liefert diese so unpassende Einleitung noch einmal abschliessend den Beweis, wie leichtfertig der Compiler verfahren ist (er stellt auch c. 1 die Lectoren den Diakonen nach, obgleich er c. 19. 20 die umgekehrte Reihenfolge seiner Quelle beibehalten hat). Aber er hat sein Zeitalter selbst verrathen, indem er c. 1 schreibt: „μέλλεσθε κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τὸ πῶν ἀριθμούς, ἐπισκόπων ἀξίας κτλ.“ Der Terminus „ἐπαρχίαι“ begegnet im kirchlichen Sprachgebrauch nicht vor dem 4. Jahrhundert<sup>40)</sup> und kann auch nicht älter sein als  $\pm$  300. Zu dem

übrigen Editionen kennen sie noch nicht. Dazu kommt, dass der Verf. der ap. KO. die Reihenfolge des Grussatzes in der Ausführung c. 4—14 streng eingehalten hat, so dass Judas nach c. 14 zu erwarten wäre, wenn er überhaupt eine Stelle gefunden hätte.

40) S. den 6. Canon des Concils von Nicäa, den 13. von Antiochien

4. Jahrhundert stimmt aber auch vortrefflich die Beobachtung, dass der Compiler so Weniges aus der *Μεταχρή* mehr brauchbar gefunden hat. Eine genauere Zeitbestimmung zu geben, ist nicht rathsam; doch empfiehlt es sich nicht, sich allzuweit mit der Abfassung der Schrift von dem Beginn des 4. Jahrhunderts zu entfernen; denn die blosse Thatsache, dass lediglich 5 alte Quellschriften hier, freilich bruchstückweise, zusammengeschmolzen sind, mahnt sehr energisch davon ab, die Compilation später anzusetzen. Die ap. KO. ist jedenfalls kein Denkmal der „Reichskirche“, stammt auch schwerlich aus einer Hauptkirche, sondern ist, wie die Reception der cc. 16—21, die Correcturen eingerechnet, beweist, in der Provinz entstanden. Wo, darüber kann schwerlich ein Zweifel sein. Vier von den fünf benutzten Quellschriften weisen auf Ägypten. Dorthin nämlich gehört die *Μεταχρή*, dorthin der Barnabasbrief, dorthin das Apostelverzeichniss mit dem Kephas und dem an der Spitze stehenden Johannes, dorthin endlich die „*Κατάστασις τῆς ἐκκλησίας*“ (c. 22—29), in welcher wahrscheinlich das Ägypterevan- gelium benutzt ist. Dagegen spricht aber auch nicht die 5. Quelle aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*κατάστασις τοῦ κλήρου*); denn die Berufung auf die Johannesapokalypse in derselben wird illustriert durch die Angaben des Dionysius von Alexandrien, dass sich eine übertriebene Hochschätzung der Apokalypse, ja selbst des Chiliasmus, in den Dörfern des Districts Arsinoe in Ägypten noch zu seiner Zeit erhalten habe<sup>41)</sup>. Ferner darf man wohl darauf Gewicht legen, dass die merkwürdige Begründung der Einsetzung von zwei Presbytern (durch Hinweis auf die Ältesten der Apok.) illustriert wird durch Clem. Strom. VI, 13, 106 und die Beobachtung, dass nur in Ägypten ein besonderer Tag (der 24. Hatur) dem Gedächtniss der 24 Presbyter der Apokalypse geweiht war (s. Wüstenfeld, l. c. I S. 134)<sup>41a)</sup>. Auch theilt uns der Marquis of Bute in seinem schönen Buche „The Coptic Morning Service“ (London 1882 praef. p. IV) bei Beschreibung der koptischen Marienkirche zu Kairo mit, dass unter den Wandgemälden daselbst an bevorzugter Stelle eine Darstellung der

(341) und dazu Hefele, Conciliengesch.<sup>2</sup> S. 395 f. 517. Hatch im Diction. of Christian Antiq. II p. 1479 sq. — 41) Euseb. h. e. VII, 24.

41a) S. auch Nilles (Kalend. Man. II p. 641).

24 Ältesten gegeben ist (Über die Geschichte der Apokalypse in der koptischen Kirche, resp. im koptischen N. T. s. Lightfoot bei Scrivener, l. c. p. 389 sq.). Aber nicht nur die Quellschriften, welche in der ap. KO. benutzt sind, weisen auf Ägypten, sondern wo möglich noch deutlicher die Geschichte der Schrift; sie ist nämlich ein ägyptisches Rechtsbuch geblieben. Bei den Ober- und Unterägyptern, bei den arabischen Christen in Ägypten (d. h. ebenfalls den Kopten) und bei den Äthiopen hat sie Gültigkeit erlangt; dagegen kennt sie — vom Abendland zu schweigen — weder die byzantinische, noch die kleinasiatische, noch die antiochenische Kirche als Rechtsbuch. Die einzige griechische Handschrift, in welcher sie sich vollständig findet, verrieth sich durch die Stücke, die sie umfasst, als aus dem Orient, nicht aus Constantinopel stammend<sup>42)</sup>. Allerdings findet sich die ap. KO., resp. ein Bruchstück aus ihr, in einem Octateuchus Clementinus der Syrer; aber von einer kirchenrechtlichen Geltung kann man schwerlich sprechen. Der Codex, in welcher sich die ap. KO. findet, ist ein umfangreicher Sammelcodex kirchenrechtlicher Stücke, der keinesfalls aus nestorianischen Kreisen stammt und frühestens dem 8. Jahrhundert angehört<sup>43)</sup>.

42) Um diesen Satz zu beweisen, müsste auf die Geschichte der Überlieferung der Rechtsregeln eingegangen werden, die im 8. Buche der ap. Constitutionen compilirt sind — ein Unternehmen, welches einen Band füllen würde.

43) S. die Beschreibung bei Cureton, Corp. Ignat. p. 342 sq. Der Codex stammt nicht aus der jakobitischen Kirche; denn sub Nr. 26 sind die Beschlüsse von Chalcedon aufgenommen; andererseits ist auch ein Brief des Monophysiten Jakob von Edessa v. J. 687 (sub Nr. 48) zu lesen. Leider ist das Datum der Handschrift nicht mehr festzustellen, da am Schlusse einige Blätter fehlen. Cureton meint, sie sei beträchtlich jünger als die jüngste Schrift, die sie enthält. — Es ist hier der Ort, die drei kurzen Formen zu beurtheilen, in welchen uns die ap. KO. bei dem Syrer, im Cod. Mosq. und im Cod. Ottob. überliefert ist. Nach dem bisher Ausgeführten wird man schwerlich mehr die Hypothese aufrechterhalten, dass bei diesen drei Zeugen eine ursprünglichere Gestalt der ap. KO. vorliegt, und dass die längere Recension (Ägyptische Editionen; Cod. Vindob.) eine erweiternde Bearbeitung derselben sei. Indessen soll hier in Kürze der Gegenbeweis gegen diese Hypothese aufgezeichnet werden. Jene drei Editionen haben zunächst das gemeinsam, dass in ihnen die cc. 1. 2. 15—30 fehlen, d. h. sie geben nur die moralischen Verordnungen, wie dieselben der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* entnommen sind. Aber 1) sie haben bereits

Was den Titel der ap. KO. anlangt, so hat schon Bickell (a. a. O. S. 88 n. 2) richtig gesehen, dass die Aufschrift im Vindob.: „*Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλη-*

die Vertheilung der einzelnen Sprüche an die Apostel und zwar genau so wie die längere Recension sie bietet; mithin liegt auch ihnen das Apostelverzeichnis zu Grunde — ohne dass sie es mittheilen —, welches in der längeren Recension im Eingange zu finden ist, 2) sie zeigen dieselbe Mischung des Textes der *Αἰσαχή* und des Barnabasbriefes, welche die längere Recension aufweist (s. die textkritischen Anmerkungen), 3) sie haben — und das ist das Wichtigste — dieselben jungen Zusätze (s. namentlich c. 8. 12), welche die längere Recension bietet. Im Ottob., noch mehr im Mosq. erscheinen diese Zusätze allerdings verkürzt; aber auch die der *Αἰσαχή* entnommenen Sätze sind hie und da in beiden Editionen verkürzt, so dass ein Zweifel daran nicht möglich ist, dass sie selbst Excerpte und nicht ältere Formen sind. 4) Die Stücke im Ottob. und Mosq. bezeichnen sich selbst als Excerpte durch die Aufschriften: „*ἐπιτομή ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, resp. „*ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. 5) In dem Mosq. findet sich eine Umstellung der Sprüche und Auslassungen (s. die textkritischen Anmerkungen), welche sich durch ihre Unzweckmässigkeit als die spätere Form verrathen. 6) Die syrische Edition bietet ein Capitel mehr als die beiden verkürzten griechischen, nämlich das dritte. Dieses aber gehört zu der Einleitung (zu c. 1 und 2) und blickt, wie oben gezeigt worden ist, auf c. 18 (auch c. 24 sq.). Mithin stellen sich diese drei Editionen als Bruchstücke der längeren dar, angefertigt zu dem Zweck, die Sittenregeln — wahrscheinlich behufs des Unterrichts — auszugliedern. Dabei musste es sich ereignen, dass diese Bruchstücke wesentlich nur solche Bestandtheile umfassten, welche aus der *Αἰσαχή* genommen waren, da eben der Verf. der ap. KO. die Sittenregeln allein dieser Schrift entnommen hatte. So entsteht für uns jetzt der Schein, als läge hier im Unterschied von der grossen Compilation der ap. KO. eine selbstständige Bearbeitung lediglich der *Αἰσαχή* vor. So weit ist Alles unwidersprechlich; aber eine höchst auffallende Beobachtung ist schliesslich nicht zu verschweigen. Die Edition im Ottob. bietet ein Stück aus der *Αἰσαχή* (s. die textkrit. Anmerk. z. c. 14), welches weder die anderen griechischen Texte noch die Versionen bieten, lässt aber dafür c. 14 ganz fort. Ferner schliesst sich der Text des Ottob. an manchen Stellen gegen alle anderen Zeugen enger an den Text der *Αἰσαχή* an. Hier giebt es keine andere Erklärung als die, dass dem Excerptor Ottonianus der ap. KO. — er ist überhaupt dem Excerptor Mosquensis gegenüber selbstständig — auch noch die *Αἰσαχή* selbst vorgelegen und er den Text derselben berücksichtigt hat. Diese Annahme mag precär erscheinen; aber man ist einfach gezwungen, sie anzuerkennen; denn die Durchführung der Gegenhypothese, im Ottonianus läge die erste Gestalt der Bearbeitung der *Αἰσαχή* vor, im Vindob. und den ägyptischen Versionen die zweite,



σιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων“, in dieser Gestalt nicht die richtige sein kann, da von einer Vermittlung durch Clemens in der Schrift nicht die Rede ist, vielmehr die Apostel selbst sich direct an die Christen wenden. Da nun aber überhaupt die Zweitheiligkeit des Titels gänzlich ungerechtfertigt erscheint, da ferner „Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος“ der gewöhnliche Titel der apostolischen Constitutionen ist, so ist es methodisch geboten, in den Worten „Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων“ die wahre Aufschrift zu erkennen. Diese wird aber auch durch die afrikanischen Editionen bezeugt; denn wenn der Äthiope überschreibt: „Canones patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam“, so bekundet er damit, dass der Titel „Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀποστόλων“ zu Grunde liegt. Lagarde hat daher vollkommen Recht, wenn er unsere Schrift als „canones ecclesiastici“ (im Unterschied von den „canones apostolici“) bezeichnet. Im Mosq. ist an die Stelle von „κανόνες ἐκκλ.“ vielmehr „διατάξεις“, im Ottob. „ὅροι“ getreten, aber diese Termini erweisen sich in Hinblick auf die afrikanischen Versionen als die jüngeren.

Der Cleriker, der diese Kirchenordnung zusammengestellt hat, ist im Orient vielleicht der Erste gewesen, der kirchliche Sittenregeln und Rechtsordnungen auf die einzelnen Apostel als auf die Urheber vertheilt hat. Am Anfange des 4. Jahrhunderts führte man im Orient seit geraumer Zeit schon ausser gewissen kurzen dogmatischen „regulae“ auch moralische, liturgische und auf die Verfassung bezügliche Regeln auf die 12 Apostel zurück. Nicht zum mindesten, wenn nicht geradezu allein, die alte Schrift „Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων“ hat den ersten Anstoss gegeben und eine Art von Rechtstitel geboten, um wichtige zur Kirchenordnung gehörige Gesetze unter den Schutz des Apostolischen zu stellen. Aber es geschah das doch immer noch in einer unsicheren Weise und ging auch allem Anschein nach nicht von den Männern aus, welche die öffentliche Lite-

---

stösst auf unüberwindliche Schwierigkeiten, wie die oben aufgestellten Beobachtungen bewiesen haben werden. Beiläufig sei noch bemerkt, dass in dem Stück, welches der Ottob. aus der Διδαχὴ allein bietet (IV, 9. 12—14), dass „ἐν ἐκκλησίᾳ“ vor „ἐξομολογήσῃ“ ebenso fehlt wie App. Const. VII, 14. Die Auslassung erklärt sich hier wie dort aus der geänderten Beichtpraxis der griechischen Kirche.

ratur der Kirche bestimmten und beherrschten. Die Fictionen haben sich langsam aus untergeordneten und obscuren Kreisen nach Oben gearbeitet. Überschlägt man, was z. B. zu Eusebius' Zeiten an Apokryphem, an Fictionen, an Illusionen in Kurs war, so gewinnt man Respect vor den literarhistorischen Grundsätzen dieses Bischofs. Das Zeitalter des arianischen Kampfes, in welchem sich die Reichsordnung in der Kirche durchzusetzen begann, in welchem die verschiedenen provincialkirchlichen Ordnungen auf einander trafen, in welchem Gewohnheitsrechte, eben erst sanctionirt durch den grossen Umschwung der Dinge, bald sich als nicht mehr haltbar erwiesen, in welchem endlich die innern Stürme unaufhörlich Bischöfe wegfügten, den Clerus spalteten, die Grenzen der Diöcesen verrückten, Übergriffe unvermeidlich machten — dieses Zeitalter scheint vor allem dasjenige gewesen zu sein, in welchem sich viele und verhängnissvolle Fictionen aus dem Dunkel an das Tageslicht gewagt und sich in demselben behauptet haben. Unter diesen Fictionen sind zwei die wichtigsten, und sie vertheilen sich auf den Orient und den Occident. Im Occident hat man im 4. Jahrhundert — ältere Zeugnisse besitzen wir nicht — das uralte Symbol der römischen Kirche als eine „collatio“ der Apostel im strengen Sinne gefasst und die einzelnen Sätze desselben auf die einzelnen Apostel vertheilt; im Orient blieb diese Fiction unbekannt; aber man formte nun apostolische Kirchenordnungen, indem man entweder die Apostel gemeinsam oder auch jeden Einzelnen der Reihe nach reden liess. Diese neuen Kirchenordnungen — es genügt an das 7. Buch der apost. Constit. und an die ap. KO. zu erinnern; das 8. Buch der Constit. und die ihm verwandten Stücke würden noch andere Belege bringen — sollten ältere Ordnungen mit bescheidneren Titeln und der neuen Zeit nicht mehr zusagendem Inhalte verdrängen; daher das Aufgebot höchster Autoritäten nöthig war. Je mehr man aber von dem Inhalte der alten Schriften aufnahm, desto leichter konnte man bei der herrschenden Kritiklosigkeit darauf rechnen durchzudringen. Die alten Schriften erschienen nun, wo man etwa noch an sie dachte, als die schlechten, verkürzten Recensionen der neuen. Bis an die Höhe des neutestamentlichen Kanons haben diese Unternehmungen sich aufzuschwingen gewagt; aber in dieser Höhe hat sich — wenigstens im Gebiete der griechischen Kirchen

— keine derselben auf die Dauer zu halten vermocht. Die „apostolische Kirchenordnung“, welche uns hier beschäftigt hat, ist vielleicht in ihrer Art bei der Durchsichtigkeit ihrer Composition und ihrer Absichten das vollkommenste Beispiel. Betrachtet man, dass Athanasius sie noch nicht kennt, dagegen die alte *Αἰδαχή* noch in Ehren hält, dass aber bald darauf die *Αἰδαχή* fast völlig verschwindet, während die ap. KO. gerade in Ägypten in die Rechtsordnungen (an bevorzugter Stelle) eindringt, so kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, dass die ap. KO. von Anfang an, d. h. von ihrem Verfasser, dazu bestimmt gewesen ist, die *Αἰδαχή* zu verdrängen. Hier sei nochmals auf die oben constatirte, wichtige Beobachtung hingewiesen, dass die ap. KO. und die *Αἰδαχή* an Umfang einander nahezu gleich sind. Gewiss kann das Zufall sein; aber andererseits ist zu erwägen, dass eine solche Äusserlichkeit für die Verbreitung einer Schrift gegenüber der andern, die sie verdrängen soll, nicht ohne Bedeutung ist, und dass die ap. KO. mit solchen Stücken aus der *Αἰδαχή* ihre Apostelverordnungen beginnt, welche ohne Zweifel die bekanntesten und gelesenen waren.

In Bezug auf das 7. Buch der Constitutionen steht es ausser Zweifel, dass sein Verfasser die *Αἰδαχή* in ihrer ursprünglichen Gestalt hat austilgen wollen. Derselbe hat die Aufgabe — nach unserem Urtheil und Geschmack — viel verständiger angegriffen als der unabhängig von ihm arbeitende Ägypter. Aber schliesslich ist doch, hauptsächlich durch das Trullanum, das 7. Buch der Constitutionen mitsammt den anderen sieben Büchern zu Boden gefallen und in den Winkel gestossen worden, der ihm gebührt, während die ungeschickte und dreiste Compilation des ägyptischen Griechen eine hohe Geltung erlangt und sich in ihr behauptet hat — freilich bei christlichen Völkern, welche den letzten Rest einer geschichtlichen Überlieferung des Evangeliums nahezu vollständig eingebläst haben.

Deutlicher als bei den meisten apokryphen Schriften können die Entstehungsverhältnisse bei der ap. KO. angegeben werden. Und doch — eine wirkliche geschichtliche Einsicht besitzen wir auch hier nicht. Denn dazu müssten wir den Verfasser, die besonderen Umstände, unter denen er schrieb, und den nächsten Kreis, für welchen seine Compilation bestimmt war, kennen. Wir müssten wissen, in welcher Geltung die Schriften, aus denen

er schöpfte, in dem Sprengel standen, in welchem er lebte, resp. ob sie daselbst überhaupt bekannt und geschätzt waren. Wir müssten, ausser manchem Anderen, die Mittel kennen, durch welche eine Schrift wie die ap. KO. in Kurs gesetzt worden ist und Anerkennung gefunden hat. Alles das ist uns hier wie in ähnlichen Fällen verborgen, und so vermögen wir lediglich gewisse Facta zu constatiren und quellenkritische Resultate zu gewinnen; aber eine lebendige Anschauung der Dinge vermögen wir uns nicht zu erwerben, da jene „apokryphen“ Schriftstücke ohne eine sie begleitende Tradition auf uns gekommen sind <sup>44)</sup>.

44) Der im Folgenden gegebene Text der *Κανόνες* ist von mir recensirt. Mit W bezeichne ich einige Conjecturen, die von Willamowitz-Moellendorff (Hermes X 1875 S. 341 f.) publicirt hat, jedoch sind nur solche angeführt, die ich für gelungen erachtet habe. Nicht verzeichnet sind die durch den Syrer bestätigten Conjecturen.

*Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων.*

*Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἰωάννης καὶ Ματθαῖος καὶ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ Σίμων καὶ Ἰάκωβος καὶ Ναθαναὴλ καὶ Θωμᾶς καὶ Κηφᾶς καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.*

1. *Κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σω-  
τῆρος συναθροισθέντων ἡμῶν, καθὼς διέταξεν πρὸ τοῦ· Μέ-  
λετε κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τόπων ἀριθ-  
μούς, ἐπισκόπων ἀξίας, πρεσβυτέρων ἑδρας, διακόνων παρε-*

Inscr. Vindob. (praemittens: *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ*), *Ἐπιτομή  
δρῶν τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* Ottob., *Ἐκ τῶν δια-  
τάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων* Mosq., *Isti (sunt) canones patrum apo-  
stolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christi-  
aniam* Aeth., *Doctrina apostolorum, qua verba illa continen-  
tur, quae singuli apostoli locuti sunt* Syr. (cf. Lagarde, Reliq. jur.  
gr. praef. p. XVII).

1—S. 226, 10 c. Vind., Theb., Aeth., om. Ottob. Mosq. Syr. — 2. *Dixe-  
runt Johannes et Matthaeus etc.* Aeth. — 4. *Ἰούδας Ἰακώβου* Vind.,  
et Judas et Jacobus fratres domini Aeth. — 6. *διέταξεν* Vind., prae-  
cepit nobis et dixit Aeth. — 6. *Μέλλεται* Vind. — 7. *ἐπ' ἀρχείας* Vind.  
— 7. *καταλογίσασθαι* Vind.

Zu *χαίρετε* vgl. s. Barn. 1. 1.

δρείας, ἀναγνώστων νοunnerχίας, χρησὼν ἀνεγκλησίας καὶ ὅσα δέοι  
 πρὸς θεμελίωσιν ἐκκλησίας, ἵνα τύπον τῶν ἐπουρανίων εἰδό-  
 5 τες φυλάσσονται ἀπὸ παντὸς ἀστοχήματος, εἰδότες ὅτι λόγον  
 ὑφ' ἑξουσιν ἐν τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως περὶ ὧν ἀκούσαν-  
 10 τες οὐκ ἐφύλαξαν — καὶ ἐκέλευσεν ἡμᾶς ἐκπέμψασθαι τοὺς  
 λόγους εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην.

2. ἔδοξεν οὖν ἡμῖν πρὸς ὑπόμνησιν τῆς ἀδελφότητος καὶ  
 νοουθεσίαν ἐκάστην ὡς ὁ κύριος ἀπεκάλυψε κατὰ τὸ θέλημα  
 τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου μνησθεῖσι λόγον ἐντεῖλα-  
 10 σθαι ὑμῖν.

3. Ἰωάννης εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, εἰδότες ὅτι λόγον  
 ὑφ' ἑξομεν περὶ τῶν διατεταγμένων ἡμῖν εἰς ἐνὸς πρόσσωπον  
 μὴ λαμβάνωμεν, ἀλλ' ἐάν τις δοκῇ τι ἀσύμφορον λέγειν, ἀντι-  
 λεγέσθω αὐτῷ. ἔδοξε δὲ πᾶσι πρῶτον Ἰωάννην εἰπεῖν.

15 4. Ἰωάννης εἶπεν· ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία  
 τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν· ἡ μὲν  
 οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον· ἀγαπήσεις τὸν θεόν  
 τὸν ποιησάντά σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ δοξάσεις τὸν  
 λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου, ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη. δεύ-  
 20 τερον· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν, ἥτις ἐστὶν ἐν-  
 τολὴ δευτέρα, ἐν οἷς ὁλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφηταί.

1. ἀνεκκλησίας Vind. — 3. φυλάσσονται Vind. — 8. νοουθεσίας Vind.  
 — 9. τοῦ θεοῦ πατρὸς Memph. — 9. μνησθεῖς Vind. — 11—14 c. Vind.,  
 Theb., Aeth., Syr., om. Ottob., Mosq. — 12. ὑφ' ἑξομεν Vind. — 12. εἰς W,  
 εἰς Vind. — 13. τι ἀσύμφορον λέγειν Theb., Aeth., Syr., συμφέρον ἀντι-  
 λέγειν Vind. — 15. Ἰωάννης εἶπεν om. Mosq. — 16. διαφορὰ δὲ πολλὴ  
 μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν Vindob., Syr., Aeth., καὶ διαφορὰ πολλὴ τῶν δύο  
 Ottob., in istos duos locos (fit omnis) separatio Aeth., om. Mosq.  
 — 16 sq. ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς Aeth., ἡ οὖν τῆς ζωῆς Ottob., καὶ ἡ  
 μὲν τῆς ζωῆς Mosq., ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς Vind. — 17. ἐστὶν αὕτη  
 Vindob., Ottob., Aeth., αὕτη ἐστὶν Mosq. — 17. ἀγαπήσεις Vind. (Mosq.  
 habet: πρῶτον πάντων ἀγαπήσεις, τέκνον, τὸν θεόν σου omittens τὸν  
 ποιησάντά σε). — 18. δοξάσεις Vind., δοξάσεις αὐτόν Mosq. (Ottob. om. καὶ δο-  
 ξάσεις usque ad ἐντολὴν πρώτην). — 19. ἥτις Vind., ὁ Mosq. — 19. δεύτερον  
 Ottob., Aeth., δευτέρα Vind., Syr. (add. δὲ), Mosq. (add. δὲ ἐντολὴ ἐστὶν).  
 — 20. ἀγαπήσεις Vind. — 20 sq. ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ δευτέρα Vind., Ottob.,  
 Syr., om. Mosq., Aeth. (Aeth.). — 21. ἐν ταύταις οὖν ταῖς ἐνσὶ ἐντολαῖς  
 ὁλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταί κρέμαται Mosq.

C. 4. S. Aeth. I, 1. 2. Die Worte καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου  
 stammen aus Barnab. 19, 2; ferner sind Zusätze aus Mt. 22, 37—40.



5. Ματθαῖος εἶπεν· πάντα ὅσα ἂν μὴ θέλῃς σοι γίνεσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσῃς. τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδαχὴν εἶπέ, ἀδελφὲ Πέτρε.

6. Πέτρος εἶπεν· οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμα- 5  
κεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον· οὐκ ἐπιорκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐδὲ μνησικακήσεις, οὐκ ἔσῃ 10  
δίγνωμος οὐδὲ δίγλωσσος· παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ δίγλωσσία. οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός, οὐδὲ ψευδής· οὐκ ἔσῃ πλεο- 10  
νέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτὴς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος, οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου· οὐ μισήσεις πάντα ἀνθρώπον, ἀλλ' οὓς μὲν ἐλέγξεις, οὓς δὲ ἐλεήσεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.

1. πάντα usque ποιήσῃς Mosq. (cf. *Διδ.*), πάντα ὅσα μὴ θέλῃς σοὶ γενέσθαι, σὺ μηδὲ ἄλλῳ ποιήσεις Vind., πᾶν δ' μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, μηδὲ σὺ ἄλλῳ ποιήσεις, τοντέστιν ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλῳ μὴ ποιήσῃς Ottob. (hoc additam. etiam Syrus praebet). — 5 sq. οὐ παιδοφθορήσεις usque μαγεύσεις Mosq. (cf. *Διδ.*), omnia om. Vind., οὐ πορνεύσεις om. Aeth., οὐ κλέψεις om. Syr. (ponens οὐ φαρμ. ante οὐ μαγ.), pro οὐ μοιχ. usque παιδοφθορήσεις habet Ottob.: οὐ ποιήσεις ἁμαρτίαν τινὰ τῇ σαρκὶ σου. — 5. μαγεύσεις Ottob. (cf. *Διδ.*), μαντεύσῃ Mosq., ne sis interpres prodigiorum neque sis astrologus neque sis incantator Aeth. — 6 sq. οὐ φονεύσεις usque ἀποκτενεῖς Vind., Mosq. (εἰς φθοράν), Syr., Aeth., om. Ottob. — 6. οὐδὲ Mosq. (cf. *Διδ.*), οὐ . . Vind. — 6. ἀποκτείνεις Mosq., ἀποκτείνης Vind. — 7. οὐκ ἐπιθ. usque ἐπιорκήσεις Ottob., Mosq., Syr., Aeth. (sed male vertit: nullum hominem oderis), om. Vind. (Mosq. add.: ἀλλ' οὐδὲ ὁμώσεις ὅλως). — 8. Post. κακολ. habet Mosq. τινά. — 8. μνησικακίσεις Vind. — 9 sq. παγὶς usque κενός om. Ottob. — 10. ἔσται Vind. (cf. *Διδ.*), ἔστιν Mosq. — 10 sq. πλεονέκτης οὐδὲ om. Mosq., pro — 11. Pro ὑποκριτῆς offert Syrus προσωπολήπτης. — 11. κακοήθης Vind., οὐκ ἔσῃ κακοήθης Ottob. — 12. οὐ λήψῃ Syr. (cf. *Διδ.*), οὐδὲ λήψῃ Vind., Ottob., οὐ λάβῃς Mosq., οὐδὲ λαλήσεις ῥῆμα πονηρόν Memph. — 13. πάντα Vind., Ottob., οἰονόη ποτε Mosq. — 13 sq. τοὺς μὲν ἐλέγξεις πταλοντας, τοὺς δὲ . . ὑπὲρ ἄλλων . . . τινὰς δὲ καὶ ὑπ. τ. ψυχ. σου ἀγαπ. Mosq., οὓς δὲ ἐλεήσεις om. Ottob. (praemittens καὶ ante προσεύξῃ et pergens καὶ ἀγαπ.).

C. 5. S. *Διδ.* I, 2b. Der Bearbeiter hat *Διδ.* I, 3—6 ausgelassen.

C. 6. S. *Διδ.* II, welches Cap. hier wörtlich abgeschrieben ist; der Bearbeiter hat nur Z. 10 nach ψευδής fortgelassen: ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει, und, wie der Verfasser des 7. Buchs der Constitutionen, κενός vor ψευδής gestellt; er hat ferner Z. 13 οὓς δὲ ἐλεήσεις eingeschoben nach Jud. 22.

7. Ἀνδρέας εἶπεν· τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντός πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντός ὁμοίου αὐτοῦ. μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· ἔστι γὰρ δαίμόνιον ἄρρενικὸν ὁ θυμός. μὴ γίνου ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμώδης· ἐκ γὰρ τούτων φόνος γεννᾶται.

8. Φίλιππος εἶπεν· τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν καὶ ἔλκει τοὺς ἀρθρώπους πρὸς ἑαυτήν. ἔστι γὰρ θηλυκὸν δαίμόνιον ἡ ἐπιθυμία, καὶ ὁ μὲν μετ' ὀργῆς, ὁ δὲ μεθ' ἡδονῆς ἀπόλλυσι τοὺς εἰσερχομένους εἰς αὐτήν. ὁδὸς δὲ πονηροῦ πνεύματος ἁμαρτία ψυχῆς, καὶ ὅταν βραχείαν εἰσδυσιν σχῇ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐτήν καὶ ἄγει ἐπὶ πάντα τὰ κακὰ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ οὐκ ἔα διαβλέπει τὸν ἄνθρωπον καὶ ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν. ὁ θυμὸς ὑμῶν μέτρον ἐχέτω καὶ ἐν βραχεὶ διαστήματι αὐτὸν ἡνιοχεῖτε καὶ ἀνακρούετε, ἵνα μὴ ἐμβάλλῃ ὑμᾶς εἰς ἔργον πονηρόν. θυμὸς γὰρ καὶ ἡδονὴ πονηρὰ ἐπὶ πολὺ παραμένοντα κατὰ ἐπιτασὶν δαίμόνια γίνεται, καὶ ὅταν ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος,

1. τέκνον μου om. Ottob. — 1. πονηροῦ Vind., Mosq. (cf. A<sup>id</sup>), κακοῦ Ottob. — 2. αὐτοῦ Vind., Ottob., αὐτῶν Mosq. — 3. τὸν Mosq. (cf. A<sup>id</sup>), om. Vind., Ottob. — 3. ἔστι usque θυμός om. Mosq., pro ἄρρενικὸν Memph. πονηρόν. — 4. Ottob. add. ὀργίλος μήτε post μὴ γίνου. — 4. ζηλωτὴς Vind., Ottob. (cf. A<sup>id</sup>), ζηλεύων Mosq. — 4. μὴ ἐρισ. Mosq. — 4. θυμώδης Mosq. (A<sup>id</sup>.: θυμικός, θυμαντικός Vind., μανικός Ottob. — 4. ἐκ γὰρ κτλ. Vindob. (A<sup>id</sup>.: ἐκ γὰρ τούτων πάντων φόνοι γεννῶνται), ἐκ γὰρ τούτων φόνος γίνεται Mosq., ὁδηγεῖ γὰρ ταῦτα πρὸς τὸν φόνον Ottob., φθόνος Memph. — 6 — p. 229, 2. Ottob. nil nisi Φίλιππος εἶπε· μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ πρὸς τὴν πορνείαν praebet. — 6. μου Mosq. (cf. A<sup>id</sup>), om. Vind. — 8 sq. ἔστι usque ὁ δὲ om. Mosq., θηλυκὸν om. Memph., ἡ ἐπιθυμία Syr., τῆς ἐπιθυμίας Vind. — 9. καὶ μεθ' ἡδονῆς Mosq. — 10 sq. εἰσερχομένους εἰς αὐτήν Mosq., εἰς οὓς εἰσέρχεται Syr., εἰσδεχομένους αὐτὰ Vind. — 11. ἐν αὐτῷ om. Mosq., ὡς ἐαυτῷ πλατ. Syr. — 11. ἐπὶ πλείον πλατύνει Mosq. — 13 sq. usque p. 229, 3 (ὁ θυμὸς usque ἀνθρώπου) om. Mosq. nil nisi ἐπιγελᾶ δὲ τὸ πονηρὸν πνεῦμα τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ καὶ εὐφραίνεται ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ αὐτοῦ praebens. — 14. αὐτὸν ἡνιοχεῖτε Lagarde coniec., ἡνιοχεῖται Vind. — 15. ἔργα πονηρὰ Syr. — 16. παραμένοντά τινα Syr. — 17. ἐπιτρέψῃ Syr., ἐπιστρέψῃ Vind.

C. 7. S. A<sup>id</sup> III, 1. 2 fast wörtlich bis auf den eingeschobenen Satz.

C. 8. S. A<sup>id</sup> III, 3<sup>a</sup> wörtlich; der Bearbeiter bestätigt die Reihenfolge der Verse, wie sie die Handschrift der A<sup>id</sup> bietet (gegen Const. App. VII). Der lange Zusatz klingt an Barn. 2, 10; 4, 9 an.

οἰδαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ γίνονται μείζονες καὶ ἀπά-  
γουσιν αὐτὸν εἰς ἔργα ἄδικα καὶ ἐπιγελοῦσιν αὐτῷ καὶ ἡδονταί  
ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τοῦ ἀνθρώπου.

9. Σίμων εἶπεν· τέκνον, μὴ γίνου αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψη-  
λόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων μοιχεία γεννᾶται.

5

10. Ἰάκωβος εἶπεν· τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος,  
ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν, μηδὲ ἐπασιδὸς μηδὲ μα-  
θηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων μηδὲ θέλε αὐτὰ ἰδεῖν μηδὲ  
ἀκοῦειν. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρίαι γεννῶνται.

11. Ναθαναὴλ εἶπεν· τέκνον, μὴ γίνου ψεύστης, ἐπειδὴ 10  
ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα ἐπὶ τὴν κλοπὴν, μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενό-  
δοξος. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. τέκνον, μὴ  
γίνου γόγγυσος, ἐπειδὴ ἄγει πρὸς τὴν βλασφημίαν, μηδὲ αὐθά-  
δης μηδὲ πονηρόφρων. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων βλασφημίαι  
γεννῶνται. ἴσθι δὲ πρᾶϋς, ἐπεὶ πρᾶεῖς κληρονομήσουσι τὴν 15  
βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. γίνου μακρόθυμος, ἐλεήμων, εἰρηνο-

3. τοῦ ἀνθρώπου Syr., Mosq. (cf. supra), Aeth., τῶν ἀνθρώπων  
Vind. — 5. μοιχεία γεννᾶται ego (cf. Διδ.), μοιχεῖαι γίνονται Vind.,  
Ottob., γεννᾶται μοιχεία Mosq. — 6. μου Mosq. (cf. Διδ.), om. Vind., Ottob.  
(omissa etiam voce τέκνον). — 7. εἰς Mosq., πρὸς Vind., Ottob. — 7. ὁδηγῇ  
Vind. — 7. μαθητικὸς Mosq. — 8. περικαθαίρων Vind., Mosq. (cf. Διδ.), ἃ  
ἐρεῖ περικαθαίρων Ottob. — 8. αὐτὰ Ottob., Mosq., αὐτὰς Vind. — 8. ἰδεῖν  
W, εἰδέναι Codd. gr. — 9. ἐκ γὰρ Vind., Ottob. (cf. Διδ.), καὶ γὰρ ἐκ Mosq.  
— 9. εἰδωλολατρίαι γίνονται Mosq. — 10 usque ad p. 230, 6 desunt in Mosq.  
— 11. μηδὲ (bis) coniec. Hilgf. (cf. Διδ.), ἡτε codd. (cf. v. 13. 14). — 12. ἀπάν-  
των Ottob. (cf. Διδ.), ἀπάντως Vind. — 12. Ἰούδας εἶπεν praemittit Aeth.  
ante τέκνον, om. Vind., Ottob., Syr., Theb., Memph. (cf. supra p. 217 n. 39). —  
13. γόγγυσος, μὴ θυμώδης, μὴ αὐθάδης Ottob. — 13. Post βλασφημίαν add.  
Syrus ὁ γόγγυσμός. — 15. γίνονται Ottob. — 15. ἐπεὶ Vind. (cf. Διδ.),  
ἐπειδὴ Pitra, Hilgf. — 15. κληρονομήσουσι Ottob. (cf. Διδ.), κληρονομοῦσι  
Vind. — 16. τῶν οὐρανῶν Vind., τοῦ θεοῦ Ottob. (Memph. habet γῆν pro  
τ. β. τ. οὐρ.).

C. 9. S. Διδ. III, 3<sup>b</sup> fast wörtlich; der Bearbeiter bestätigt das „ὑψη-  
λόφθαλμος“, welches die Handschrift der Διδ. bietet, gegen Const. App.  
VII, 6: „ὑψόφθαλμος“.

C. 10. S. Διδ. III, 4 wörtlich, nur dass statt „βλέπειν“ vielmehr „ἰδεῖν  
μηδὲ ἀκοῦειν“ gesagt ist.

C. 11. S. Διδ. III, 5—10 nahezu wörtlich; statt „τὴν γῆν“ hat der  
Bearbeiter Z. 15. 16 „τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν“. Ein starke Verkürzung  
findet sich p. 230, 3; der Ottob. bietet hier allein den Text der Διδ.,  
scheint aber nach derselben corrigirt zu sein.

ποιός, καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἄκακος καὶ ἡσύ-  
 χιος, ἀγαθὸς καὶ φυλάσσων καὶ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκου-  
 σας· οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τὴν ψυχὴν σου μετὰ  
 ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφῇ. τὰ  
 5 δὲ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι  
 ἅτερ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

12. Θωμᾶς εἶπεν· τέκνον, τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον  
 τοῦ Θεοῦ καὶ παρατίον σοι γινόμενον τῆς ζωῆς καὶ δόντα σοι  
 τὴν ἐν κυρίῳ σφραγίδα ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου,  
 10 μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ νύκτα καὶ ἡμέραν, τιμήσεις αὐτὸν ὡς τὸν  
 κύριον. ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. ἐκζη-  
 τήσεις δὲ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ τοὺς λοιποὺς  
 ἁγίους, ἵνα ἐπαναπαύσῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν· κολλώμενος γὰρ  
 ἁγίοις ἁγιασθήσῃ. τιμήσεις δὲ αὐτόν, καθ' ὃ δυνατός εἰ, ἐκ  
 15 τοῦ ἰδρωτός σου καὶ ἐκ τοῦ πόνου τῶν χειρῶν σου. εἰ γὰρ  
 ὁ κύριος δι' αὐτοῦ ἡξίωσέν σοι δοθῆναι πνευματικὴν τροφήν

1. ἀπὸ παντὸς κακοῦ om. Ottob. — 2. καὶ prius om. Syr. — 2. οὓς ἤκουσας Vind., Syr., Aeth. (cf. Aeth.), τοῦ Θεοῦ Ottob. — 3 sq. δώσεις usque ὑψηλῶν Vind., Syr., Aeth., δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος, οὐδὲ κολληθήσῃ τῇ ψυχῇ σου μετὰ ὑψηλῶν Ottob. (correctus ut videtur ex Aeth.). — 4. ἀναστραφῇ om. Ottob. — 5. σοι om. Syr. — 8 sq. καὶ usque σφραγίδα om. Mosq. — 9. κυρίῳ Vind., Ottob., χριστῷ Syr. — 9. σφραγίδα Vind., Ottob., Syr., annulum honoris Aeth. — 9. σου om. Mosq. — 10. μνησθήσῃ Mosq. — 10. ἡμέραν καὶ νύκτα Mosq. — 10 sq. τιμήσεις usque λόγοις αὐτῶν om. Mosq. scribens nil nisi καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἁγίων. — 11. κύριον Vind., Ottob., θεόν Syr. — 11. κυριότης Vind., Syr., Aeth. (cf. Aeth.), Ἰησοῦς Χριστός Ottob. — 11 sq. καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἐκαστὴν ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων Ottob. — 13. ἐπαναπαύῃς Ottob. — 13 sq. κολλώμενος usque ἁγιασθήσῃ Mosq., Syr., Aeth., Memph., κολλώμενος· ὡς ἅγιος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσῃ (ἁγιασθήσεται Ottob.) Vind., Ottob. — 14. δὲ Mosq., Syr., om. Vind. — 14 sq. τιμήσεις usque χειρῶν σου om. Ottob. — 14. αὐτόν Vind., Syr., Aeth., αὐτοῖς Mosq. — 15 sq. εἰ γὰρ usque ἐσθλῇ (231, 4) om. Mosq. — 15 sq. εἰ γὰρ κτλ. Vindob., Aeth., Syr., ὁ γὰρ κύριος ἡξίωσέ σε δι' αὐτοῦ δοθῆναι σοι πνευματικὴν τροφήν καὶ ζωὴν αἰώνιον Ottob. (cetera usque ἐσθλῇ omittens). — 16. δοθῆναι Vind.

C. 12. S. Aeth. IV, 1—2, aber mit grossen Zusätzen, von denen der eine (ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου) aus Barn. 19, 9 genommen ist. Umgestaltet ist Aeth. IV, 2. Der Ausdruck (Z. 16 sq.) „πνευματικὴν bis αἰώνιον“ ist aus Aeth. X, 3, das folgende aus XIII, 1. 2 genommen und beweist mithin, dass dem Bearbeiter auch die 2. Hälfte der Aeth. bekannt gewesen ist. Die Schlussworte stammen aus I Tim. 5, 18; I Cor. 9, 7. 9.

καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον, σὺ ὀφείλεις πολὺ μᾶλλον τὴν  
φθαρτὴν καὶ πρόσκαιρον προσφέρειν τροφήν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργά-  
της τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ, καὶ βοῦν ἄλοῶντα οὐ φιμώσεις, καὶ οὐ-  
δεὶς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ ἐκ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει.

13. Κηφᾶς εἶπεν· οὐ ποιήσεις σχίσματα, εἰρηνεύσεις δὲ 5  
μαχομένους. κρίνεις δικαίως. οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι  
τινὰ ἐπὶ παραπτώματι. οὐ γὰρ ἰσχύει πλοῦτος παρὰ κυρίῳ·  
οὐ γὰρ ἄξια προκρίνει οὐδὲ κάλλος ὠφελεῖ, ἀλλ' ἰσότης ἐστὶ  
πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχήσης πότερον ἔσται  
ἢ οὐ· μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς 10  
δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις  
λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου. οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς  
γογγύσεις· γνώση γάρ, τίς ἐστίν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταπο-  
δότης. οὐκ ἀποστραφήσῃ ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα

3. ἄλοῶντα Vind. — 5. Κηφᾶς Vind., Ottob., Syr., Aeth., Πέτρος Mosq.  
— 5. ποιήσεις μὲν Syr. — 5. σχίσματα Vind., Syr., Aeth., σχίσμα Ottob.  
(cf. Διδ.), συνάψαι τινὰ μάχην πρὸς ἕτερον Mosq. — 5. εἰρηνεύσας Ottob.  
— 6. καὶ κρίνεις Syr. — 6. λήψῃ Vind. — 6. ἐλέγξαι Mosq., Vind., Syr. (cf.  
Διδ.), ἐλέγξας Ottob. — 6 sq. ἐλέγξαι τινὰ Mosq., Ottob., τινὰ ἐλέγξαι Vind.,  
Syr. (add. ὄντα). — 7. ἐπὶ παραπτώματι Vind., Ottob., ἐν παραπτ. Mosq.,  
Syr. — 7 sq. οὐ γὰρ usque ὠφελεῖ (v. 8) om. Ottob. — 7 sq. οὐ γὰρ usque  
συσπῶν (v. 11) om. Mosq. — 7. οὐ γὰρ Vind., οὐδὲ Syr. — 8. ἄξια W.,  
ἀξίας Vind. — 8 sq. ἰσότης γὰρ ἐστὶ παρὰ θεῷ Ottob. — 9 sq. πότερον us-  
que συσπῶν (v. 11) om. Ottob. — 9 sq. ἔσται καὶ Syr. — 10. τὰς χεῖρας Vind.  
(cf. Διδ.), τὴν χεῖρά σου Syr., Aeth. — 11. ἔχῃς Mosq., ἔχεις Vind., Ottob.:  
ἐὰν ἔσται ἔχειν σε, ἀπὸ τῶν χειρῶν σου δὸς εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν σου.  
— 11 sq. δώσεις (δώσης) λύτρωσιν Vind. (cf. Διδ.), δὸς εἰς λύτρον Mosq. —  
12 sq. οὐ διστάσεις usque ἀνταποδότης (v. 13) om. Ottob. — 12. οὐδὲ  
διστάσεις Syr. — 12. δοῦναι Mosq. (cf. Διδ.), διδόναι Vind. — 12. διδοὺς  
Vind. (cf. Διδ.), δοὺς Mosq., Syr. — 13. γογγύσης Vind. — 13. γνώση  
usque ἀνταποδότης om. Mosq. — 13. τὸ τοῦ μισ. καλὸν ἀνταπόδομα Syr.  
— 13. καλὸς om. Aeth. — 14. οὐκ Vind., Ottob. (cf. Διδ.), οὐδὲ Mosq. —  
14. ἐνδεόμενον Ottob. — 14 sq. συγκοινων. usque ἁγντοῖς (232, 2) om.  
Mosq., sed offert: λήψῃ γὰρ τὸν ἄξιον μισθὸν παρὰ τοῦ φιλανθρώπου

C. 13. S. Διδ. IV, 3—8 fast wörtlich mit einem kleinen Zusatz; der  
Ottob. scheint wiederum nach Διδ. corrigirt. Dann verlässt der Bearbeiter  
die Διδαχή und legt dem Bartholomäus Sätze aus Barn. 21, 2—4. 6 und  
19, 11 (genau in der Fassung des Briefs) in den Mund. Im Ottob. aber  
fehlen diese Worte und dafür steht Διδ. IV, 9—14 (mit Ausnahme von  
v. 10. 11). Es ist beachtenswerth, dass Ottob. auch αὐτοὺς nach διδάξεις  
bietet (IV, 9) und ἐν ἐκκλησίᾳ fortlässt (IV, 14); s. Const. App. VII, 12. 14.



τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς.

14. Βαρθολομαῖος εἶπεν· ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὡς ἔτι καιρὸς ἐστὶ καὶ ἔχετε εἰς οὓς ἐργάζεσθε μεθ' ἑαυτῶν, μὴ  
5 ἐκλείπητε ἐν μηδενί, ἐξουσίαν ἔαν ἔχητε. ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ἣ συνάπολείται πάντα σὺν τῷ πονηρῷ· ἥξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται, ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδίδακτοι· φυλάξεις ἅπερ ἔλαβες μὴτε προσθεῖς μὴτε ὑφαιρῶν.

10 15. Πέτρος εἶπεν· ἀδελφοί, τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νοθεύουσιν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν, ἡμεῖς δὲ ἃ ἐκελεύσθημεν διατάξομεν. πάντες εἶπαν· Πέτρος λεγέτω.

16. Πέτρος εἶπεν· ἔαν ὀλιγανδρία ὑπάρχῃ καὶ μήπου πληθὸς τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐν-

θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. — 231, 14. συγκοινωνήσεις δὲ πάντα Ottob. (cf. *Διδ.*), κοινωνήσεις δὲ ἀπάντων Vind. — 1. τῷ ἀδελφῷ Vind. (cf. *Διδ.*), τοῖς ἀδελφοῖς Ottob., cum egenis Aeth. — 1. τῷ ἀθανάτῳ Vind. (cf. *Διδ.*), τῷ θανάτῳ Ottob., τοῖς ἀθανάτοις Syr., Aeth. — 2. πόσον Vind. — 2. θνητοῖς Ottob. (cf. *Διδ.*), φθαρτοῖς Vind. — 3 sq. Caput hoc XIV. in Mosq. ante cap. XII. positum est, in Ottob. deest, sed ibi inveniuntur: Βαρθολομαῖος εἶπεν· οὐκ ἄρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ νόου σου, οὐδὲ ἀπὸ τῆς θνγατρός σου, ἀλλ' ἀπὸ νεότητος διδάξεις αὐτοὺς τὸν φόβον τοῦ κυρίου. ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου· οὐκ ἐγκαταλείψῃ ἐντολὰς κυρίου· οὐ προσελεύσῃ ἐν προσεσχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηρῇ· μιμήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἀρέσκει κυρίῳ· φυλάξῃ δὲ ἃ παρέλαβες, μὴτε προσθεῖς μὴτε ὑφαιρῶν. αὕτη ἐστὶν ἡ δόδος τῆς ζωῆς. His respondent *Διδ.* IV, 9, 14<sup>a</sup>. 13<sup>a</sup>. 14<sup>b</sup>. 12. 13<sup>b</sup>. 14<sup>c</sup>. — 5. ἐκλείπητε Mosq. — 5. ἐξουσίαν Mosq., ἐξοῦ ἔαν Vind. — 6. συνάπολονται Mosq. — 7. αὐτοῦ Mosq. (cf. Barn.), αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ Vind., Syr., Aeth. — 7. ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται Syr., Aeth. (cf. Barn.), om. Mosq., Vind. — 8. ἀγαθῶν Mosq., om. Aeth. — 8. θεοδίδακτοι Mosq., Syr., Aeth. (cf. Barn.), διδακτοὶ Vind. — 8. φυλάξεις κτλ. Vind., ἃ παραλάβετε, μὴτε προσθήσετε μὴτε ὑφέλετε ἀπ' αὐτῶν Mosq. — Cc. XV—XXX desunt in Mosq., Ottob., Syr. — 13 sq. ὑπάρχει . . τυγχάνει Vind.

C. 16. Die Wahl des Bischofs liegt noch ganz in den Händen der Gemeinde. Zu den geforderten Qualitäten s. I Tim. 3, 2—7, Tit. 1, 7—9, welche Stellen zu Grunde liegen. Die Ehelosigkeit des Bischofs wird aber bereits von dem Verfasser gewünscht, indessen die Fortführung der Einehe gestattet (so hat der Äthiope richtig die Stelle erläutert). Bildung ist kein nothwendiges Requisit für den Bischof; auch solche, die des Lesens und Schreibens unkundig sind, können Bischöfe werden.

τὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰς πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει πεπηγνῖα, γραφέτωσαν, ὅπως ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες παραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἔθνων, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπρωτος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοιδόρος ἢ προσωπολήπτης καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια. καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μὴ, ἀπὸ μιᾶς γυναικός· παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἐρμηνεύειν· εἰ δὲ ἀγράμματος, πρὸς ὑπάρχων, καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσεύτω, μὴ ποτε περὶ τινος ἐλεγχθῇς ἐπίσκοπος ἀπὸ τῶν πολλῶν γενηθεῖν. 10

17. Ἰωάννης εἶπεν· ὁ κατασταθεὶς ἐπίσκοπος, εἰδὼς τὸ προσεχὲς καὶ φιλόθεον τῶν σὺν αὐτῷ, καταστήσει οὓς ἂν δοκιμάσῃ πρεσβυτέρους δύο.

18. Πάντες ἀντίειπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς. εἰκοσι γὰρ καὶ τέσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα 15 ἐξ εὐωνύμων. Ἰωάννης εἶπεν· καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί. οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ θεοπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων. δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ἥδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ, τρόπον τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς 20 γυναικας συνελέσεως, εὐμεταδότους εἰς τὴν ἀδελφότητα, πρόσωπον ἀνθρώπου μὴ λαμβάνοντας, συμμύστας τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους, συναθροίζοντας τὸ πλῆθος, προθυμονύμενος τὸν ποιμένα. οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν

4. ὑπάρχει Vind. — 7. ἀγύναιος κτλ. Vind., si sine uxore ageret, si vero uxorem duxisset unam priusquam constitueretur episcopus, maneat cum illa Aeth. — 12. ἐὰν Vind. — 13. δύο (hic et in v. 14) Vind., Aeth., δεκαδύο coniec. Hilgf. — 14. τρεῖς Vind., Aeth., καὶ coniec. Hilgfeld.

C. 17. 18. Den Bischof setzen Alle ein, aber der Bischof setzt die Presbyter ein. Was die Zahlen betrifft (s. S. 212f.), so sind die Hilgenfeld'schen Correctionen ganz unhaltbar; es handelt sich, wie auch Krawutzky gesehen, um kleine Gemeinden. Die Zahl zwei muss, wie die Begründung zeigt, die ursprüngliche sein. Die Sätze: „πάντες ἀντίειπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς“ und „Ἰωάννης εἶπεν· καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί“ sind mit Krawutzky für eine Correctur des Bearbeiters zu halten (Böhmer's Versuch, dem überlieferten Text einen Sinn abzugewinnen, ist verfehlt). — Z. 14 sq. s. Apoc. Joh. 4, 4. 10; aber die Ausdeutung ist dem Verfasser eigenthümlich. — Die Darlegung der Pflichten und Qualitäten der Presbyter ist einzigartig.

ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμη-  
θῶσιν εἰς ὃ ἂν δέῃ. οἱ ἐξ ἀριστεροῶν πρεσβύτεροι προνοήσου-  
νται τοῦ πλήθους, ὅπως εὐσταθήσῃ καὶ ἀθόρυβον ἦ, πρῶτον  
μεμαθηκὸς ἐν πάσῃ ὑποταγῇ. εἰ δέ τις νοθευόμενος ἀνθά-  
5 θως ἀποκριθῇ, τὸ ἐν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν  
τοιούτον μετὰ ἴσης βουλῆς, ὃ ἂν ἦ ἄξιον, δικασάτωσαν, ἵνα  
καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι, μήποτε ἐνὸς πρόσωπον λάβωσι,  
καὶ ἐπὶ πλεῖον νεμηθῇ ὡς γάγγραινα, καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν  
οἱ πάντες.

10 19. Ἰάκωβος εἶπεν· ἀναγνώστης καθιστανέσθω πρῶτον  
δοκιμῇ δεδοκιμασμένος, μὴ γλωσσόκοπος, μὴ μέθυσος μήτε γε-  
λωτολόγος, εὐτροπος, εὐπειθής, εὐνώμων, ἐν ταῖς κυριακαῖς  
συνόδοις πρῶτος σύνδρομος, εὐήκοος, διηγητικός, εἰδὼς ὅτι  
εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται. ὁ γὰρ ἐμπιπλὼν ὅτα μὴ νοοῦν-  
15 τος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ.

20 20. Ματθαῖος εἶπεν· διάκονοι καθιστάσθωσαν. γέγραπται·  
ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ὄῃμα κυρίου. ἔστωσαν δεδοκιμα-  
σμένοι πάσῃ διακονίᾳ, μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους, μονό-  
γαμοι, τεκνοτρόφοι, σώφρονες, ἐπιεικεῖς, ἥσυχοι, μὴ γόγγυσοι,  
20 μὴ δίγλωσσοι, μὴ ὀργίλοι — ὀργὴ γὰρ ἀπόλλυσιν ἄνδρα φρό-  
νιμον — μὴ πρόσωπον πλουσίον λαμβάνοντες μηδὲ πένητα  
καταδυναστεύοντες μηδὲ οἷον πολλῷ χρώμενοι, εὐσκόλτοι, τῶν  
κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοί, ἐπαυγάζοντες τοὺς ἔχον-  
τας τῶν ἀδελφῶν ἀπλοῦν τὰς χεῖρας, καὶ αὐτοὶ εὐμετάδοτοι,

3. εὐσταθήσῃ coniec. Lagarde, εὐσταθῆς ἢ Vind. — 3 sq. ἀθόρυβον . .  
μεμαθηκὸς coniec. Lagarde, ἀθόρυβος . . . μεμαθηκὸς Vind. — 3. ἦ coniec.  
Lagarde, εἴη Vind. — 4 sq. εἰ δέ τις usque οἱ πάντες (v. 9) desunt in  
Aeth. — 6. ἦ coniec. Lagarde, εἰ Vind. — 7. ἔχουσι Vind. — 11. γελωτο-  
λόγος Vind. — 12. εἰπειθεῖς Vind.

Z. 8. ὡς γάγγραινα s. II Tim. 2, 17 und zu αἰχμαλωτ. s. II Tim. 3, 6.  
Ignat. ad Phil. 2, 2.

C. 19. Man beachte, dass der Vorleser (nur Einer ist nöthig) vor den  
Diakonen erwähnt ist. Die κυριακαὶ σύνοδοι sind die Sonntagsgottesdienste.  
Zu σύνδρομος s. Ignat. ad Phil. 2, 2; ad Polyc. 7, 2. Wichtig ist, dass  
dem Vorleser gesagt wird, er verwalte das Amt eines Evangelisten.

C. 20. Zu ἐπὶ τριῶν κτλ. (Z. 17) s. II Cor. 13, 1. Das ganze Cap. geht  
auf I Tim. 3, 8—13 zurück; zu εὐσκόλτοι (Z. 22) s. Const. App. IV, 15:  
εὐσκόλους εἰς τὰς τῆς διακονίας χρείας. Die κρύφια ἔργα (Z. 23) sind  
die Almosen. Zu τοῖς ἀτάκτως κτλ. (S. 235, 2) s. II Thess. 3, 11.

κοινωνικοί, πάση τιμῇ καὶ ἐντροπῇ καὶ φόβῳ τιμώμενοι ἀπὸ τοῦ πλήθους, ἐπιμελῶς προσέχοντες τοῖς ἀτάκτως περιπατοῦσιν, οὓς μὲν νοουθετοῦντες, οὓς δὲ παρακαλοῦντες, οὓς δὲ ἐπιτιμῶντες, τοὺς δὲ καταφρονοῦντας τελείως παραπεμπόμενοι, εἰδότες ὅτι οἱ ἀντίλογοι καὶ καταφρονηταὶ καὶ λοιδοροὶ Χριστοῦ 5 ἰντετάξαντο.

21. Κηφᾶς εἶπεν· χῆραι καθιστανέσθωσαν τρεῖς, αἱ δύο προσμένονσαι τῇ προσευχῇ, περὶ πάντων τῶν ἐν πείρᾳ καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ, μία δὲ παρεδρεύουσα ταῖς ἐν ταῖς νόσοις πειραζομέναις εὐδιάκονος ἧ, νηπτική, τὰ δέοντα 10 ἀπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις, μὴ αἰσχροκερδῆς, μὴ οἶνον πολλῶ προσέχουσα, ἵνα δύνηται νῆφειν πρὸς τὰς νυκτερινὰς ὑπηρεσίας καὶ εἰ τις ἕτερα βούλοιτο ἐργαγαθεῖν. καὶ γὰρ ταῦτα πρῶτα κυρίου θησαυρίσματα εἰσιν ἀγαθὰ.

22. Ἀνδρέας εἶπεν· διάκονοι ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων, 15 νυχθήμερον ἐπιλεύσοντες πανταχοῦ, μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες μήτε πλούσιον προσωποληπτοῦντες ἐπιγνώσονται τὸν θλιβόμενον καὶ ἐκ τῆς λογίας οὐ παραπέμψονται, ἐπαραγκάσουσι δὲ τοὺς δυναμένους ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθὰ, προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν· εἰδετέ με πεινῶντα 20

3. οὓς δὲ παρακαλοῦντες in Vind. exhiberi primus Pitra vidit. — 8. τῶν om. Vind., coniec. Lagarde. — 8 sq. καὶ usque δέῃ Vind., et addatur pro alimento earum quidquid ad manus est Aeth., et ut faciant charismata propter eum quem secuntur Memph. — 12. δύνатаι Vind. — 13. ἔτετρα Vind., sed Aeth. ἔτετρα legisse videtur. — 16. ἐπιλεύσοντες coniec. M. Schmidt (Hilgf.), ἐπελεύσοντες Vind. — 20. πίνοντα Vind.

C. 21. S. I Tim. 5, 3—16 (bes. v. 5). Die ἀποκαλύψεις, welche der Athiope nicht übersetzt hat, können sich weder auf die körperlichen Enthüllungen der Frauen noch auf „vertraute Mittheilungen hilfsbedürftiger Frauen“ beziehen (Bickell), sondern lediglich auf „Offenbarungen“. Man erwartete von diesen Wittwen, dass sie bei ihrem ständigen Gebet auch besondere Offenbarungen in Bezug auf besondere Nothlagen der Gemeinde oder einzelner Gemeindeglieder erhalten werden.

C. 22. Dieses Capitel ist hier sehr befremdlich, da eben erst — c. 20 — von den Diakonen die Rede gewesen ist und hier absolut nichts Neues hinzugefügt ist; hat der Bearbeiter etwa an Subdiakonen gedacht, aber ältere Bestimmungen nicht finden können? Die λογία (Z. 18) ist die Armenkasse, s. I Cor. 16, 1. Zu Z. 20 sq. ist Mt. 25, 37 zu vergleichen; zu οἱ γὰρ πτλ. (p. 235, Z. 1 sq.) I Clem. 44, 3. 5. I Tim. 3, 13. Als διδάσκαλος ist Christus auch c. 26 bezeichnet.

καὶ οὐκ ἐθρέψατέ με. οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπ-  
τως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.

23. Φίλιππος εἶπεν· ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περι-  
ποιθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ.  
5 ἕκαστος τῷ ἰδίῳ τόπῳ ἀρεσκέτω τῷ θεῷ, μὴ φιλεχθροῦντες  
ἀλλήλοις περὶ τῶν τεταγμένων, ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη παρὰ τῷ  
θεῷ. ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου τὸν δρόμον μὴ παρατεμνέτω. οὐδὲ  
γὰρ οἱ ἄγγελοι παρὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς οὐδὲν ἕτερον  
ἐξελίσσουσιν.

10 24. Ἀνδρέας εἶπεν· εὐχρηστόν ἐστιν, ἀδελφοί, ταῖς γυναιξὶ  
διακονίαν καταστήσαι.

25. Πέτρος εἶπεν· ἐφθάσαμεν τάξαντες· περὶ δὲ τῆς προσ-  
φορᾶς τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος ἀκριβοῶς μνηύσομεν.

26. Ἰωάννης εἶπεν· ἐπελάθεσθε, ἀδελφοί, ὅτε ἤτησεν ὁ  
15 διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ἠνλόγησεν αὐτὰ  
λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἶμα, ὅτι οὐκ ἐπέτρφε  
ταύταις συστήναι ἡμῖν — Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν  
αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα —· προέλεγε  
γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σω-  
20 θήσεται.

27. Κηφᾶς εἶπεν· ἐνίων μέμνησθε δὲ ὅτι ταῖς γυναιξὶ μὴ  
ὀρθαῖς (πρέπει) προσεύχεσθαι, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς γῆς καθεζομέναις.

1. διακονίσαντες Vind. — 3 sq. περιπειθέσθω coniec. Lagarde. — 7. πα-  
ρατεμνέτω Vind. — 10. 11. Desunt in Aeth. — 12. Ἀνδρέας εἶπεν Aeth. — 18.  
μειδιῶσαν Vind. — 17 sq. Dixit Martha de Maria: aspicite eam quo-  
modo rideat. Et dixit Maria: Non ideo risi, quod dixerit nobis  
dominus noster: Bonum est, nam infirmus convalescet firmiter  
Aeth. — 22. πρέπει add. Bickell. Infit Kephas: sunt qui dicant:  
non decet feminas attollere vocem suam dum stant in ecclesia,  
sed faciant eas procumbere humi Aeth. — 22. ἐπὶ W, ἐπὶ Vind.

C. 23. S. I Clem. 40, 5: τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδια λειτουργία δεδομένα  
εἶναι, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ Λεβίταις ἴδια  
διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δι-  
δεται. 41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστεῖτω (CS, εὐχα-  
ριστεῖτω A) θεῷ. Zu θυσιαστήριον ibid. 41, 2. Zum Schlusssatz ibid. 20, 3;  
34, 5. Zu ἕκαστος κτλ. s. I Cor. 7. 24.

C. 26. S. Mt. 26, 26 f. Diese Geschichte von der Martha und Maria  
ist nur hier erzählt; auch der Spruch: „τὸ ἀσθενὲς διὰ τ. ἰσχυροῦ σω-  
θήσεται“ ist unbezeugt. In der „Pistis Sophia“ unterhält sich der Herr  
nach der Auferstehung mit Maria und Martha (s. oben S. 215).



28. Ἰάκωβος εἶπεν· πῶς οὖν δυνάμεθα περὶ γυναικῶν διακονίας ὀρίσαι, εἰ μὴ τι διακονίαν ἵνα ἐπισχύσωσι ταῖς ἐν-δεομέναις;

29. Φίλιππος εἶπεν· τοῦτο, ἀδελφοί, περὶ τῆς μεταδόσεως. ὁ ποιῶν ἔργον ἑαυτοῦ θησαυρὸν καλὸν περιποιεῖται. ὁ γὰρ θη- 5 σαυρίζων ἐν τῇ βασιλείᾳ ἔγγραφος ἐργάτης λογισθήσεται παρὰ τοῦ θεοῦ.

30. Πέτρος εἶπεν· ταῦτα, ἀδελφοί, οὐχ ὥς ἐξουσίαν τινὸς ἔχοντες πρὸς ἀνάγκην, ἀλλ' ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, φυλάξαι τὰς ἐντολάς μὴδὲν ἀφαιροῦντας ἢ 10 προστιθέντας ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

4. μεταδόσεως. ὁ ποιῶν Lagarde, μεταδώσεως, ὅποιον Vind.

C. 29. Dieses Capitel erinnert an c. 21 fin. u. 19 fin.

C. 30. ὥς ἐξουσίαν κτλ., s. II Thess. 3, 9. — ἀνάγκην, s. Philem. 14. — ἐπιταγὴν, s. I Cor. 7, 25; II Cor. 8, 8. — ἐρωτῶμεν, s. Barn. 21, 7. — φυλάξαι κτλ., s. oben c. 14 fin.

### Tabelle I <sup>1)</sup>.

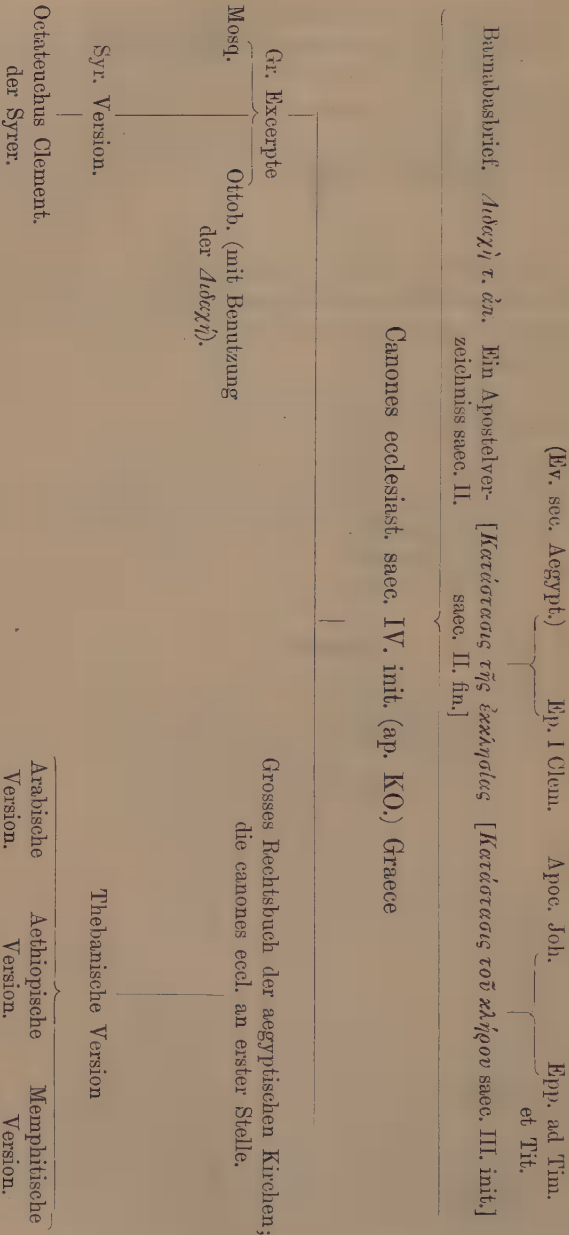
Herrnsprüche		Dekalog.
Dekalog u. Atl. St.	Herrnsprüche. Barnab. 18—20.	Hermas.

#### *Αἰδαχή τῶν ἀποστόλων.*

Versio latina a Gebhardto detecta, quae fortasse eadem est cum „Doctrinis apost.“ Pseudocypriani.	[Duae viae vel iudicium Petri]?		
		Canones eccles. (ap. KO.).	Const. App. I. VII.

1) Diese beiden Tabellen werden nach dem in dem S. 170 ff. Ausgeführten einer Erläuterung nicht weiter bedürfen. Nur dies sei (zu Tabelle II.) noch einmal bemerkt, dass die Titel „κατάστασις τῆς ἐκκλησίας“ resp. τοῦ κλήρου“ erfundene sind; sie sollen die betreffenden ermittelten Quellenschriften nach ihrem Inhalte, soweit er uns erhalten, bezeichnen. Die arabische Version der ap. KO. ist vielleicht nicht direkt aus der thebanischen, sondern aus der memphitischen geflossen. Über die Versio latina s. die Abhandlung von v. Gebhardt am Schluss dieses Hefts.

Tabelle II.



Übersieht man diese Tabellen, so gewahrt man, wie sich das Kirchenrecht aus dem Dekaloge und den Herrnsprüchen entwickelt hat; daher es denn gekommen ist, dass bereits die ersten Verordnungen der Art mit hoher, ja mit höchster Autorität ausgestattet worden sind. Da für die Herrnsprüche — angeblich oder mit Recht — apostolische Überlieferung in Anspruch genommen wurde, so erschien es um die Mitte des 2. Jahrhunderts nicht unerlaubt, christliche Sittenregeln und kirchliche Verordnungen, die man durch Vermittelung der Apostel vom Herrn selbst ableitete, als *διδασκαλὴ κυρίου διὰ τῶν ἐξ ἀποστόλων* zu bezeichnen. Diese Bezeichnung wurde verhängnissvoll; denn sie konnte so verstanden werden, als seien die Gebote, die unter ihr begriffen wurden, in dieser Form von den Aposteln gegeben worden. Man fing an, den Titel „*διὰ τῶν ἀποστόλων*“ so auszubeuten, dass man die Apostel als die schriftstellerischen Urheber der Rechtsbücher ansah, zugleich aber änderte man in diesen Büchern selbst fortwährend, indem man Veraltetes ausmerzte oder corrigirte und Neues einschob. Das Ergebniss dieser Entwicklung war, dass in den verschiedenen Provinzen der Reichskirche seit dem 4. Jahrhundert kirchliche Rechtsbücher in verschiedenen Recensionen in Ansehen standen, deren Abfassung man direct auf die Apostel selbst — hie und da durch Vermittelung eines Amanuensis wie des Clemens — zurückführte; ja es kam so weit, dass die einzelnen Rechtssatzungen an die einzelnen Apostel vertheilt wurden, und oft ganz junge und neue gesetzliche Bestimmungen, die eben nöthig erschienen, einem Petrus oder Philippus u. s. w. in den Mund gelegt wurden. Indessen — man besass doch nicht die Entschlossenheit, die Producte dieser Art wirklich dem Kanon gleichzustellen; selbst wo man an ihrem apostolischen Ursprung nicht zweifelte, liess man zwischen ihnen und den neutestamentlichen Schriften eine Kluft bestehen, die in der Theorie eigentlich keine Berechtigung mehr hatte. Wenigstens in der byzantinischen Kirche blieb es — nach vorübergehendem Schwanken und nach resultatlosen Versuchen Einzelner — so; in den orientalischen Kirchen sind allerdings hier und da die Grenzen zwischen dem apostolisch-Kanonischen und den apostolischen *Διαταγαί* verrückt worden. Die abendländische Kirche hat sich, namentlich seit dem Gelasianum, gegen diese ganze Literatur streng abgeschlossen; dafür

hat sie ihr Taufsymbold zu einer apostolischen Urkunde erhoben, in welcher jeder einzelne Satz von einem Apostel „gelehrt“ worden sei. Eine Parallele zu dieser Geschichte der Tradition in Bezug auf Rechtsordnungen und Symbol bietet schliesslich noch die Geschichte der Liturgien; doch würde es zu weit führen, auf sie hier einzugehen.

Durch die „apostolischen Rechtsordnungen“ hat nicht nur fort und fort und in steigendem Masse der moralistische und gesetzliche Geist in der katholischen Kirche sich befestigt, sondern sie sind auch das Medium gewesen, durch welches einst überwundene alttestamentliche Ceremonialgebote wiederum in die Kirche eingedrungen sind. Nach den Bedingungen, unter denen der Katholicismus entstanden ist, konnte dies stets nur auf einem Umwege geschehen; aber dieser Umweg wurde dadurch eröffnet, dass man gewisse alttestamentliche Verordnungen, die heilsam oder wünschenswerth erschienen, zu ausdrücklichen Geboten der Apostel stempelte. Auch hier — wie in allen ähnlichen Fällen, in denen die Tradition schliesslich das, wovon sie ausgegangen ist, aufgehoben hat — liegt ein alter Rechtstitel, eine Exemption von der Generalregel, zu Grunde, die aber so ausgebeutet worden ist, dass sie jene Generalregel verschlungen hat: weil in den Herrnsprüchen die Fortdauer der Übung des Fastens in der neuen Gemeinde vorausgesetzt ist, so kann und muss man die alttestamentliche Fastenordnung irgendwie aus dem allgemeinen Urtheil, dass das Ceremonialgesetz aufgehoben sei, herausheben; weil der Herr und die Apostel gesagt haben, dass die Evangelisten wie die Arbeiter ihres Lohnes werth seien, so müssen die Bestimmungen über die Art und Weise des Unterhalts der Priester, wie sie das ATliche Gesetz gegeben hat, irgendwie noch zu Recht bestehen. Mit solchen Erwägungen hat bereits der Verfasser unserer *Αἰδαχή* den Anfang gemacht. Sie durchbrachen das sonst feststehende Schema, dass das Ceremonialgesetz ungültig sei und nur in seinem typischen Sinne in Betracht komme. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts aber bemerkt man, wie der Process der Reception ATlicher Ceremonialgesetze immer weiter fortschreitet, während die dogmatische Theorie dabei an der alten Stellung zum Gesetz festhält. Man hat sich in der Theorie meines Wissens niemals (in der alten Kirche) entschlossen, das faktische Verfahren anzuerkennen und rund zu

erklären, dass vom ATlichen Ceremonialgesetz Einiges gänzlich aufgehoben worden sei — weil es nur der Herzenshärte der Juden gegolten habe —, Anderes in geistigem Sinne erfüllt sei resp. in diesem Sinne noch eben gelte, Anderes aber in wörtlicher Fassung noch verpflichtend für die christliche Gemeinde sei. Ein solches Bekenntniss hätte die Kirche in Widerspruch zu ihrer Vergangenheit gesetzt, unabsehbare Consequenzen zur Folge gehabt und vor allem die gegenüber dem Judenthum fest gezogenen und um jeden Preis zu behauptenden Grenzen verrückt; aber eben die Fiction der „apostolischen Rechtsordnungen“ ermöglichte es, alttestamentliche Ceremonialgesetze aufzunehmen, ohne die Autorität des A. T. als solche anrufen zu müssen. Wie weit in dieser Richtung, welche der Verfasser der *Αἰδαχή* bereits eingeschlagen hat, einige Provinzialkirchen gegangen sind, zeigt die Praxis mancher orientalischer Kirchen, z. B. der nestorianischen und äthiopischen, noch heute<sup>45)</sup>.

### 3. Die *Αἰδαχή*, die *Αἰδασκαλία τῶν ἀποστόλων*, die *Ignatiusbriefe* und der *Interpolator dieser Schriften*.

Bryennios hat das 8. Capitel seiner Prolegomena (p. νά'—ξθ') überschrieben: „Ὅτι καὶ τὰ ἔξ πρῶτα βιβλία τῶν Διαταγῶν (i. e. der apost. Constitutionen) καὶ αὐτὸ δὴ τὸ ὄγδοον

45) Sichere Spuren der Benutzung der *Αἰδαχή* habe ich in anderen kirchenrechtlichen Schriften des Alterthums nicht gefunden, so auch nicht in einem der ältesten Stücke, den Canones Hippolyti. Bryennios hält es für wahrscheinlich, dass im 2. Pfaffischen Fragment (Pseudo-Irenäus; s. Iren. Opp. ed. Harvey II p. 500 sq.) unter den „δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις“ die *Αἰδαχή* gemeint sei. Die Stelle lautet: „Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολονθηκότες ἴσασι τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίον τοῦ προφήτου· Διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἦλλον καὶ ἔως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνοματί μου καὶ θυσία καθαρὰ“. Auf Mal. 1, 11 beruft sich allerdings auch der Verfasser der *Αἰδαχή* (c. 14), aber das ist hier auch die einzige Übereinstimmung. Der Zusammenhang, in welchem das Citat in der *Αἰδαχή* steht, ist ein ganz anderer als der, welchen man für die *δεύτεραι διατάξεις* nach dem Pfaffischen Fragment vermuthen muss (es handelt sich in der *Αἰδ.* nicht um die Einsetzung des neuen Opfers). Auch ist das Citat aus Mal. nicht in der Fassung der *Αἰδ.* gegeben. Man hat daher keinen Grund, in den Diataxen die Didache zu erkennen.



πρώτην ἀφορμὴν καὶ βάσιν ἔχει τὴν *Διδαχὴν*“, und er glaubt den Nachweis für diese gewiss mit Vorsicht formulierte Behauptung geliefert zu haben. Allein — vom 8. Buche sei hier abgesehen, da es eine eigene umfangreiche Untersuchung verlangen würde — Bryennios hat weder für die ursprüngliche Gestalt der 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen <sup>1)</sup>, noch für die interpolirte Recension derselben, die er übrigens von jener nicht streng unterschieden hat, wirkliche Beweise beibringen können; im Gegentheil: eine aufmerksame Lectüre der von ihm gemachten Zusammenstellungen wird, glaube ich, jeden Kritiker überzeugen dass eine literarische Verwandtschaft zwischen diesen Werken nicht besteht. Diese Überzeugung wird durch eine genaue Vergleichung der *Διδασκαλία* (d. h. der nicht interpolirten, ursprünglichen Recension der 6 ersten Bücher) mit der *Διδαχή* zur Gewissheit erhoben. Gerade diejenigen Stellen, wo der Verf. der *Διδασκαλία* dieselben oder ähnliche Punkte berührt wie der Verfasser der *Διδαχή* (II, 25. 53. 54. 58—61. 63; III, 5; IV, 2. S. 9; V, 15; VI, 13. 18. 19. 23), bezeugen seine Unabhängigkeit. Auch in der Anordnung der Stoffe ist der jüngere Schriftsteller dem älteren gegenüber durchweg selbständig, so dass lediglich die blasse Möglichkeit übrig bleibt, dass jener diesen gelesen hat, aber nicht mehr <sup>2)</sup>. Die *Διδασκαλία* ist eine nach einem bestimmten Plane gearbeitete, wortreiche Schrift aus dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts <sup>3)</sup>, aus welcher man schriftliche

1) S. P. de Lagarde in Bunsen's *Analecta Ante-Nicaena* Vol. II p. 45—224. p. 225—338. Dass die syrische Recension die ursprüngliche, die uns griechisch in den 6 ersten Büchern der Constitutionen vorliegende die interpolirte ist, halte ich (gegen Bickell, Haneberg und Funk) mit Lagarde und Zahn für erwiesen. Bestätigt wird es durch einen Blick auf das Verhältniss der *Διδ.* zum 7. Buch.

2) Die einzige wirkliche Wortparallele ist *Διδαχή* c. 2: οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ δόγλωσσος mit *Διδασκ.* II, 6 (p. 238, 8): μὴ δόγλωσσος; allein auch Barnabas bietet ähnlich. Ferner klingt *Διδασκ.* II, 53 (p. 276, 1 sq. 8. 9) stark an *Διδαχή* c. 14 an. Die Parallelen, die Bryennios notirt hat, fallen für die Entscheidung der Frage, ob ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss existirt, nicht ins Gewicht. Ich verzichte daher darauf sie einzeln zu besprechen, auf die Gefahr hin, desswegen gescholten zu werden.

3) Sie ist nachnovatianisch (s. das 2. Buch), sie stammt aus der vor-constantinischen Zeit, und sie setzt friedliche Zustände für die christlichen Gemeinden voraus; also ist sie 260—302 anzusetzen. Der Interpolator ist

Quellen, die höchst wahrscheinlich zu Grunde liegen, — abgesehen von den Ignatiusbriefen, die sicher benutzt sind, s. Zahn, Ignatii epp. p. 336 — zur Zeit nicht auszuschneiden vermag. Es ist möglich, dass eine dieser Quellen auf Grund der *Αἰδαχή* entstanden ist; allein irgend etwas Bestimmtes lässt sich darüber, soviel ich zu sehen vermag, nicht sagen.

Indessen bei diesem negativen Ergebniss in Bezug auf das Verhältniss der *Αἰδαχή* zu den 6 ersten Büchern der Constitutionen brauchen wir uns doch nicht nothgedrungen zu beruhigen; vielmehr wirft die Entdeckung der ältesten Kirchenordnung ein neues und höchst willkommenes Licht auf das Werk des Interpolators der 6 Bücher und — auf den Fälscher der Ignatiusbriefe.

Bisher hatte man das 7. Buch als ein im Wesentlichen einheitliches ansehen müssen. Einzelne Versuche, wie der Bunsen'sche, einen ursprünglichen Kern auszuschälen, hatten mit Recht nicht überzeugt. Die schöne Arbeit von Krawutzky, die mit so vielem Geschick und Sicherheit der Methode wirklich ein grosses Bruchstück der dem 7. Buche zu Grunde liegenden Quellenschrift ermittelt hat, ist bisher für weitergehende Untersuchungen über die Composition der 7 ersten Bücher der apost. Constitutionen nicht verwerthet worden. Solche Untersuchungen hätten auch schwerlich zum Ziele geführt, da Krawutzky eben nur ein Bruchstück der Quelle hatte nachweisen können. Wir können aber jetzt nach der Entdeckung der *Αἰδαχή* Wort für Wort genau angeben, was in dem 7. Buche dem Interpolator und was der Quelle angehört — so genau, wie wir das in Bezug auf die 6 ersten Bücher der apostol. Constitutionen sagen können. Wir wissen ferner jetzt, dass nicht den 6 ersten Büchern, sondern dem 7. und — soviel darf man ohne vorzugreifen sagen — dem 8. die ältesten Quellen zu Grunde liegen; es erhebt sich nun aber die Frage, die früher gar nicht gestellt werden konnte, wie verhält sich der Interpolator des 7. Buches zu dem Interpolator der 6 ersten Bücher?

Diese für die Geschichte des Kirchenrechts überaus wichtige

fast in jeder Hinsicht — als Theologe, als Cleriker, als Schriftkenner, als Politiker — dem Autor der *Διδασκαλία* congenial; also stammt die Schrift — wie auch ihre Benutzungsgeschichte lehrt und mit Recht allgemein angenommen wird — aus Syrien resp. aus Palästina.

Frage führt zu der anderen: wie verhält sich der Interpolator der sieben Ignatiusbriefe zu dem Interpolator der *Διδασκαλία* (App. Const. I—VI) resp. der *Διδαχή* (App. Const. VII)? Denn mindestens eine nahe Verwandtschaft zwischen den Interpolatoren der *Διδασκαλία* und der Ignatiusbriefe ist unbestreitbar, von den zuverlässigsten Forschern ermittelt und m. W. niemals geleugnet worden.

Allerdings in Bestimmung dieser Verwandtschaft sind die namhaftesten Kritiker auseinandergegangen und haben es nicht über Probabilia hinaus bringen können<sup>4)</sup>. Das ist nicht zu verwundern; denn die Einsicht in die Composition des 7. Buches fehlte ihnen noch und damit eine Reihe der entscheidendsten Beobachtungen. Man darf daher davon absehen, die Hypothesen, die hier aufgestellt sind, aufzuführen und zu beurtheilen, hat vielmehr auf Grund des nun erst vollständigen Materials das Recht, „gleich das Richtige zu sagen“. Das Richtige aber ist, dass die Interpolatoren der *Διδασκαλία*, der *Διδαχή* und der Ignatiusbriefe ein und dieselbe Person gewesen sind oder — um gebührend vorsichtig zu sein —, dass nicht der geringste Grund vorliegt, drei Interpolatoren hier zu unterscheiden.

Mit dieser These kehren wir zu der Ansicht zurück, die einer der bedeutendsten Kritiker, Ussher, einst empfohlen und durch gewichtige Gründe gestützt hat, die aber in der Folgezeit durch complicirtere Hypothesen verdrängt worden ist<sup>5)</sup>. La-

4) S. darüber Zahn, Ignatius v. Antiochien S. 144 f.

5) Am gründlichsten hat zuletzt Zahn (a. a. O. S. 144—153) die Frage untersucht, der zugleich (S. 116—167 und in seinen Noten zu der längeren Recension der Briefe) den Fälscher der Ignatiusbriefe so genau und umfassend charakterisirt hat, dass dadurch alle früheren Versuche der Art antiquirt sind. Zahn's Ergebnisse sind folgende: 1) der Fälscher war in Syrien (einschliesslich Palästina's; denn für beide Länder zeigt er besonderes Interesse) zu Hause, 2) er schrieb zwischen 360 und 380, 3) er gehörte der eusebianischen (semiarianischen) Partei an, 4) er suchte vermittelt der Autorität des Ignatius in Sachen kirchlicher Sitte für eine mittel-schlächtige und gleichförmige Loyalität zu wirken, zugleich einer arianisirenden Theologie den Schein ehrwürdigsten Alters zu geben, 5) er polemisirte namentlich gegen Eustathianer und Manichäer, überhaupt gegen principielle Asketen, 6) er benutzte die 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen bereits in der interpolirten Gestalt, ist aber mit dem Interpolator derselben nicht identisch, 7) dagegen benutzte er das 7. Buch

garde allein (Reliq. iur. eccl. gr. p. VII) gebührt der Ruhm, die richtige Erkenntniss Usshers in der Neuzeit festgehalten zu haben.

noch nicht, auch war ihm der Octateuch der apost. Constitutionen noch unbekannt. Nach Zahn hat, soviel mir bekannt, nur Funk (Tüb. Quartalschr. 1880 S. 355 f. Opp. Patr. App. II p. X sq.) die Zeitlage und den Zweck des Fälschers der Ignatiusbriefe untersucht. Er erkennt die syrische Herkunft der Briefe an, hat aber einige Beobachtungen mitgetheilt, die es erweisen sollen, dass der Interpolator Apollinarist gewesen ist, bereits die Christologie des Theodoret bekämpft und somit am Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben hat. Die von Funk beigebrachten Argumente haben auf den ersten Blick etwas Bestechendes für mich gehabt; allein folgende Erwägungen haben mich eines besseren belehrt: 1) das Stichwort *ἁποστόλος* fehlt in den Briefen, obgleich einige Dutzende von Stellen nachgewiesen werden können, wo es stehen müsste, wenn die Briefe am Anfang des 5. Jahrhunderts von einem in der Trinitätslehre orthodoxen Cleriker abgefasst wären; dagegen finden sich (s. oben) lauter solche biblische, christologische Termini, und zwar in der Zusammenstellung und Häufung, wie wir sie bei den semiarianischen Theologen — aus ihren Abhandlungen und Bekenntnisformeln — zur Genüge kennen. Dass der Verfasser einmal (ad Philipp. 2) die Formel: „*βαπτίζειν εἰς τρεῖς ὁμοτιμους*“ braucht (statt *ἁποστόλους*), ist der stärkste Beweis, dass er vor d. J. 381 geschrieben hat, resp. dass das Ansehen seiner Briefe vor diesem Jahre begründet worden sein muss. 2) Was Funk für eine Polemik gegen Theodor gehalten hat (l. c. p. XII), ist vielmehr eine solche gegen Paul von Samosata und seinen Anhang (vielleicht gegen Photin; so Zahn). Die entscheidendsten Ausführungen Theodor's sind nicht berücksichtigt, während alle Angriffe gegen den „Ebionitismus“ sich ohne Schwierigkeit auf den Samosatener beziehen lassen. 3) Der Sabellianismus wird noch (z. B. Trall. 6; Tars. 2. 5; Philip. 7) als eine verbreitete und gefährliche Häresie vorgestellt und bekämpft. Das passt nicht wohl zum Anfang des 5. Jahrhunderts, das passt aber vortrefflich zur Mitte des 4. und für einen semiarianischen Theologen. 4) Die Verwandtschaft mit der apollinaristischen Theologie ist nur eine scheinbare; denn die Naivetät, in welcher der Verfasser davon spricht, dass Christus nur einen menschlichen Leib angenommen habe, zeigt, dass für ihn das ganze Problem als Problem noch gar nicht bestand. Was er über die Menschheit Christi geäußert hat, hält sich durchaus auf dem Boden, auf welchem sich die arianische und arianisirende Theologie, recht unbekümmert um die Consequenzen, bewegt hat. Ich habe nach erneuter Prüfung die dogmenhistorischen Ausführungen Zahn's über den christologischen Standpunkt des Interpolators (S. 132—141) Punkt für Punkt bestätigt gefunden, speciell auch die Bekämpfung des Marcell (Magn. 6). Damit sind die Funk'schen Einwürfe erledigt. Was derselbe S. 378—383 über die apost. Constitutionen in ihrem Ver-

Im Folgenden zuerst der Beweis, dass der Interpolator des 7. Buches der Constitutionen mit dem Interpolator der Ignatiusbriefe identisch ist.

1) Beide Interpolatoren sind in Syrien (Palästina) zu Hause (dies bedarf keines Beweises mehr).

2) Beide Interpolatoren haben in den JJ. 340—380 (370) geschrieben.

3) Beide Interpolatoren sind in der h. Schrift wohl bewandert und haben namentlich — darin besteht ein grosser Theil ihrer Zusätze — Beispiele aus dem A. T. reichlich beigebracht (s. App. Const. 1. 2. 5. 6—8. 10. 24. 26. Ign. ad Magn. 3. Philad. 4. Smyrn. 7. Eph. 12 etc.); sie sind aber von der alexandrinischen Exegese der h. Schriften völlig unabhängig und machen von der Allegorie kaum irgend welchen Gebrauch.

4) Beide Interpolatoren sind bei der Bearbeitung ihrer Vorlagen nach demselben Principe verfahren, nämlich von dem Wortlautderselben so wenig wie irgend möglich zu streichen, auch Correcturen nur in den dringendsten Fällen vorzunehmen, dagegen durch erklärende Zusätze unbequeme Gedanken abzuändern oder abzustumpfen (s. das oben S. 173 f. geschilderte Verfahren des Interpolators des 7. Buches und Zahn a. a. O. S. 132 f. 134 f.).

5) Der Interpolator des 7. Buches hat c. 41 ein Symbol in extenso mitgetheilt (s. auch c. 26), welches in die Reihe der semiarianischen, antiochenischen Symbole gehört (s. oben) und antinicänisch sowie antimarcellinisch zugleich ist<sup>6)</sup>. Gerade auf dieses Symbol aber führen die reichlichen Bezüge auf ein Glaubensbekenntniss, welche sich in den pseudo-ignatianischen Briefen finden (s. ad Mar. 3; ad Ign. 1; ad Trall. 10; ad Magn. 6 [τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ] οὐκ ἔστι τέλος; ad Magn. 8. 11; Tars. 4; Philipp. 2. 3. 7; Philad. 4. 5. 6; Smyrn. 1; Eph. 7. 16. 18. 20 etc.).

hänlmiss zu Pseudoignatius beigebracht hat, ist deshalb nicht ausreichend, da Funk die griechische Rückübersetzung der syrischen Didaskalia durch Lagarde nicht herbeigezogen hat.

6) Die Worte „ὁ πισθέντα“ (p. 225, 4 Lagarde) sind ein späterer Zusatz, den yz nicht bieten. Dieser Zusatz zeigt, dass man die Heterodoxie des Symbols empfunden hat.



6) Obgleich die Vorlagen (*Λιδαχή* — Ignatiusbriefe) ausserordentlich verschieden waren und die Interpolatoren sich nicht ohne Geschick denselben angepasst haben, so finden sich doch in ihren Zusätzen im Einzelnen sehr viele Übereinstimmungen, die da beweisen, dass die Kenntnisse, die Absichten und der Gesichtskreis der Interpolatoren sich decken. Die folgende Übersicht, die sich Capitel für Capitel an die Arbeit des Interpolators der *Λιδαχή* (Const. I. VII) anschliesst, wird dies beweisen.

- a) Der Interpolator beginnt c. 1 mit einer Berufung auf Moses, Elias und den Herrn zur Einführung der „beiden Wege“. Er citirt bei Erwähnung des Herrn sofort den Spruch I Tim. 4, 10: „ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν. Das ist aber ein Lieblingsspruch des Interpolators der Ignatiusbriefe, den dieser Magn. 1; Philipp. inscr.; Eph. 8 angebracht hat, und zwar an den drei Stellen in derselben Weise wie unser Verfasser, nämlich als eine Einschiegung, die nicht durch den Context motivirt ist<sup>7)</sup>. Schon diese feine Parallele allein ist von grosser Bedeutung.
- b) Der Interpolator sagt c. 1: „φυσικὴ μὲν ἐστὶν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός“; einige Zeilen später heisst es: „φεύγετε δὲ οὐ τὰς φύσεις ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν“. Hier sei bemerkt, dass der Interpolator der Ignatiusbriefe sich fortwährend mit dem Gegensatz *φύσις*—*γνώμη* zu schaffen macht (s. Philipp. 4; Magn. 5 etc.). Beide Fälscher haben hier das gleiche antimanichäische, resp. antidualistische Interesse, was sich unten uns noch deutlicher zeigen wird.
- c) C. 1 schiebt der Interpolator in das Gebot der Liebe zu Gott die Worte ein „τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι“ (s. auch c. 21: ὁ μόνος θεός). Das sind aber auch Lieblingsstichworte des Interpolators der Ignatiusbriefe; sie bezeugen die arianisirende Theologie des Verfassers; s. z. B. Philipp. 2: „εἰς οὗν θεὸς καὶ πατήρ,

7) Const. VII, 1: ἐπόμενοι τῷ διδασκάλῳ Χριστῷ, ὅς ἐστι κτλ. Magn. 1: ἐν αἷς ἔνωσιν εὐχόμεαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι κτλ. Philipp. inscr.: εἰρήνη ἀπὸ τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι κτλ. Eph. 8: πνευματικὰ πάντα πράσσετε, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τελειούσθε, ὅς ἐστι κτλ.

καὶ οὐδὲ οὐδὲ τρεῖς· εἰς ὁ ὢν, καὶ οὐκ ἔστι πλὴν αὐτοῦ“. Antioch. 2: „τὸν ἕνα καὶ μόνον κηρύξας θεόν“ etc.

- d) Zu *Διδ.* I, 5 macht der Interpolator einen Zusatz (c. 1 fin.) aus Mt. 5, 45; denselben Zusatz macht Pseudoignatius ad Philad. 3.
- e) Bei dem Verbot des Mordes reservirt der Interpolator die Todesstrafe ausdrücklich für die Obrigkeit (c. 2 init.) und c. 16 schiebt er in die alte *Διδαχή* (und zwar in den „Lebensweg“) einen ganzen Abschnitt ein, dass man den Kaiser fürchten soll „εἰδὼς ὅτι τοῦ κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία“, ferner, dass man die ἄρχοντες ehren und ihnen die Steuern „εὐγνωμόνως“ entrichten soll. Die Loyalität an dieser Stelle ist bemerkenswerth. Von Pseudoignatius aber sagt Zahn (a. a. O. S. 130) mit Recht: „Nach dem Bischof kommt ihm der Kaiser als Gegenstand der Ehrerbietung . . . übrigens zeigt unser Kirchenpolitiker fast grösseres Zutraun zu den Königen als zu den Bischöfen. ‚Ein umsichtiger und thatkräftiger Mann muss sich zu den Königen halten‘ (Eph. 6)“. Auch hier ergiebt sich also wiederum eine völlige Übereinstimmung (s. auch Smyrn. 9; Philad. 4; Heron. 7; Ant. 14).
- f) Zum Diebstahlsverbot bringt der Interpolator (c. 2) eine reiche Beispielsammlung aus dem A.T.; vgl. dazu Magn. 3; Philad. 4.
- g) C. 4 fin. fügt der Interpolator zu *Διδ.* II, 5 (οὐ ψεύσῃ) Psalm. 5, 7: „ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος“, gleich darauf zu *Διδ.* II, 6 (ὑπερήφανος) Prov. 3, 34: „ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται“. Bei Pseudoignatius lesen wir ad Her. 5: „ὑπερηφανίαν φεῦγε· ὑπερηφάνοις γὰρ ἀντιτάσσεται κύριος. ψευδολογίαν βδελύττον· ἀπολεῖς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος“. Die Bearbeitung der *Διδαχή* ist hiernach unzweifelhaft früher als ad Her.; aber diese Stelle macht nicht den Eindruck eines Plagiats, sondern einer freien Reproduction.
- h) C. 7 fügt der Interpolator in den Satz *Διδ.* II, 7 (ἰσθὶ δὲ πρῶτος, ἐπεὶ οἱ πρᾶεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν) die Worte nach πρῶτος ein „ὡς Μωϋσῆς καὶ Δαβὶδ“. Pseudoignatius schreibt Eph. 10: „Μακάριοι οἱ πρᾶεῖς καὶ

*Μωσῆς πρῶος παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ Λαβὶδ πρῶος σφόδρα*“.

- i) C. 8 setzt der Interpolator statt des Gebotes der *Λιδαχή*, nicht mit hochmüthigen, sondern mit demüthigen Menschen umzugehen, das andere, nicht mit thörichten, sondern mit weisen Männern zu verkehren. Das entspricht ganz der Haltung des Pseudoignatius, der von Demuth und asketischer Selbsterniedrigung ebenfalls nichts wissen will.
- k) C. 9 sagt der Interpolator, man solle die Cleriker ehren „οὐχ ὡς γενέσεως αἰτίους“ und c. 15 heisst es: τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὡς αἰτίους σοι γενέσεως. Diesen nicht gerade häufigen Ausdruck findet man bei Pseudoignatius wieder (ad Heron. 4): „γυναικας μὴ βδελύττου . . . ἀγαπᾶν οὖν χρὴ τὰς αἰτίας τῆς γεννήσεως“ [so wird vielleicht auch oben zu lesen sein].
- l) C. 11 setzt der Interpolator zu *Λιδ.* IV, 4 (μὴ γίνου δίψυχος) die Worte hinzu: „ἐν προσευχῇ σου“. Pseudoignatius schreibt (ad Heron. 7): „μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου“, stimmt also hier wörtlich mit dem Interpolator der *Λιδαχή*, dessen Arbeit die frühere ist.
- m) Zu *Λιδ.* IV, 6 setzt der Interpolator (c. 12 init.) den Spruch Tobit 12, 9: „ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι“. Pseudoignat. ad Heron. 5: „τῶν πενήτων μὴ ἀμέλει . . . ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτίαι“. Also die Fassung ist wörtlich identisch.
- n) Der Interpolator (s. sub a) ist ein Gegner der Novatianer und ein Freund aller solcher Stellen in der h. Schrift, welche Gott als den Heiland Aller und als unbeschränkt barmherzig schildern, so hat er auch (c. 14) in die *Λιδαχή* die Worte aus Ezech. 33, 11 eingefügt: „θεὸς οὐ βούλεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν“. Ebenso hat Pseudoignatius in das sonst unverändert gelassene Schlusscapitel des Briefs an die Philadelphener nach den Worten „ἐν τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ“ ohne ersichtlichen Grund — nur aus Vorliebe für den Vers — eingeschaltet: „τοῦ μὴ βουλομένου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν“.

- o) Der Interpolator hat (c. 18 fin.) den seltenen Ausdruck aus der *Διδαχή* (c. 5) beibehalten: „*ῥυσθείητε ἀπὸ τῶν τῶν*“. Pseudoignatius schreibt Magn. 9 in einem Capitel, das uns unten noch weiter beschäftigen wird — „*ῶν ῥυσθείητε*“.
- p) Eine überaus frappante Parallele findet sich in Const. VII, 20 zu Pseudoignat. ad Heron. 1. Zunächst ist an das zu erinnern, was Zahn S. 142 f. über den Standpunkt des Pseudoignatius ausgeführt hat. Pseudoignatius nimmt zu der Askese genau dieselbe Stellung ein, die 20 Jahre später die weltförmigen Bischöfe Spaniens und Galliens nicht nur gegenüber Priscillian und seinem Anhang, sondern auch gegenüber Männern wie Martin von Tours und Sulpicius Severus eingenommen haben. Dort wie hier dient der Gegensatz zu principiellen Asketen (Manichäern, Eustathianern, Priscillianisten) dazu, die Askese überhaupt von einer gewissen sehr nahe gelegenen Grenze an für verdächtig zu erklären: harte Askese ist keine unbedingte Empfehlung, sondern im Gegentheil ein bedenkliches Zeichen. Dass dies die Meinung Pseudoignatius' gewesen ist, zeigen nicht wenige Stellen (Philad. 4; Her. 1. 2. 4; Philipp. 6). Wieder deckt sich der Standpunkt des Interpolators der *Διδαχή* mit diesem eben charakterisirten. Statt der Worte *Διδ. VI, 3: „περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὁ δύνασθαι βάστασον“* schreibt er:

Const. VII, 20.

Pseudoignat. ad Heron. 1.

Περὶ δὲ βρωμάτων λέγει Οἶνον καὶ κρεῶν μὴ πάν-  
σοι ὁ κύριος· Τὰ ἀγαθὰ τη ἀπέχον· οὐ γὰρ ἐστὶ βδε-  
τῆς γῆς φάγεσθε, καὶ Πᾶν λυκτά· Τὰ γὰρ ἀγαθὰ τῆς  
κρέα ἔδεσθε ὡς λάχανα χλό- γῆς, φησί, φάγεσθε· καὶ  
ης, τὸ δὲ αἷμα ἐκχεεῖς· οὐ ἔδεσθε κρέα ὡς λάχανα· καὶ  
γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀν-  
στόμα κοινοὶ τὸν ἄνθρω- θρώπον, καὶ ἔλαιον ἱλαρύ-  
πον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, ρει, καὶ ἄρτος στηρίζει·  
λέγω δὴ βλασφημία, κατα ἀλλὰ μεμετρομένως καὶ εὐ-  
λαλία καὶ εἴ τι τοιοῦτον. τάκτως ὡς θεοῦ χορηγοῦν-  
Σὺ δὲ φάγη τὸν μυελὸν τος· Τίς γὰρ φάγεται, ἢ  
τῆς γῆς μετὰ δικαιοσύνης· τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ;

ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ· καὶ  
εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ· σίτος εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ.  
νεανίσκοις καὶ οἶνος εὐω-  
διάζων παρθένους· τίς γὰρ  
φάγεται ἢ τίς πίεται πάρεξ  
αὐτοῦ;

Der Interpolator der *Λιδαχή* hat hier die Stellen Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Deut. 15, 23; Mt. 15, 11; Gen. 45, 18; Zach. 9, 17; Eccl. 2, 25 aufgeboten, Pseudoignatius Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Ps. 104, 35; Eccl. 2, 25; Zach. 9, 17. Dass diese Zusammenstellungen von einander nicht unabhängig sind, liegt auf der Hand (gegen Zahn, a. a. O. S. 146); aber allerdings lässt sich nicht sagen, wer von beiden hier der spätere ist.

- q) C. 22 schreibt der Interpolator: „τοῦ ἀποστείλαντος πα-  
τρός, τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος παρα-  
κλήτου“ (im Zusammenhang mit dem Taufbefehl). Man  
erwartet „πνεύματος ἁγίου“ statt „παρακλήτου“. Nun  
aber ist es auch eine fast ständige Eigenthümlichkeit des  
Pseudoignatius, dass er den h. Geist den „Paraklet“ nennt  
und diese Bezeichnung nicht selten neben die oder an  
die Stelle der in den echten Briefen vorgefundenen Be-  
zeichnung „heiliger Geist“ stellt; s. z. B. Philad. 4; Phi-  
lipp. 2: εἰς πατήρ καὶ εἰς υἱὸς καὶ εἰς παρακλήτος;  
Philipp. 3 u. sonst.
- r) Zu dem, was die *Λιδαχή* VIII, 1 über das Fasten be-  
merkt, fügt der Interpolator unter Anderem (c. 23): „τὸ  
σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἐορτάζετε . . ἐν δὲ  
μόνον σαββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ  
τὸ τῆς κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν“. Pseudo-  
ignatius schreibt Philipp. 13: „εἰ τις κυριακὴν ἢ σάβ-  
βατον νηστεύει πλὴν ἐνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα, οὗτος  
χριστοκτόνος ἐστίν, s. auch Magn. 9.
- s) C. 24 fin. schiebt der Interpolator Jes. 52, 5 in die *Λι-  
δαχή* ein und zwar in folgendem Wortlaut: „οἱ ὑμᾶς γὰρ  
βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι“. Pseudo-  
ignatius fand in seiner Quelle Trall. 8 vor: „οὐαὶ γάρ,  
οἱ οὐ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τινων βλασ-



φημείται“. Er corrigirte aber diese Stelle, so dass sie lautet wie in den ap. Constit.: „δι' οὗ τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν“.

- t) Der Interpolator sagt (c. 25) statt der Worte der *Αιδ.* IX, 5: „getauft auf den Herrnnamen“ vielmehr „getauft in den Tod des Herrn“. Es war ihm also von Werth „ὄνομα“ durch „θάνατος“ zu ersetzen. Nun ist es aber auch durchgehend bei Pseudoignatius zu bemerken, dass er die Taufe als Taufe in den Tod des Herrn mit Vorliebe bezeichnet, wofür Stellen anzuführen unnöthig sein dürfte.
- u) Dass das vom Interpolator c. 41 eingeschobene Symbol mit den Stellen durchweg zusammenstimmt, welche Pseudoignatius aus dem Symbol hervorhebt, wurde oben bemerkt. Es muss dem Leser überlassen werden, im Einzelnen sich von den frappanten Parallelen hier zu überzeugen.
- v) Der Interpolator giebt c. 46 einen Katalog der ältesten Bischöfe: Jerusalem — Jakobus, Symeon, Judas Jakobi. Cäsarea — Zakchäus, Kornelius, Theophilus. Antiochia — *Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου.*

. . . . .  
Rom — *Λίνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, καὶ Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται, u. s. w.*

Nach Pseudoignatius (Trall. 8) ist dem entsprechend Linus der Diakon des Paulus, Clemens der des Petrus gewesen. Antioch. 4 heisst es: „*μνημονεύσατε Εὐοδίου τοῦ ἀξιομακαρίστου ποιμένος ὑμῶν, ὃς πρῶτος (s. Philad. 4) ἐνεχειρίσθη παρὰ τῶν ἀποστόλων τὴν ὑμετέραν προστασίαν*“. Hier liegt eine gewisse Differenz mit dem, was der Interpolator der *Αἰδαρχή* constatirt hat, allerdings vor; allein sie ist keine solche, die sich nicht bei demselben Schriftsteller finden könnte. Der Katalog in Const. VII, 46 ist ein verhältnissmässig sehr detaillirter; daher hat hier der Verf. auch genau angegeben, dass Euodius von Petrus, Ignatius von Paulus geweiht worden sei. Derselbe

Schriftsteller konnte, ohne sich zu widersprechen, auch sagen, Euodius sei von den Aposteln (Pl.) eingesetzt worden. Ähnliches begegnet nicht selten, z. B. in Bezug auf Clemens und Polykarp<sup>8)</sup>. Sehr beachtenswerth aber ist, dass der Interpolator der *Αἰδαχή* in seinem Katalog Cäsarea gleich nach Jerusalem und vor Antiochien genannt hat. Das scheint darauf hinzuweisen, dass er sich für das palästinensische Cäsarea besonders interessirte. Nun aber hat andererseits Zahn (ad Philipp. 8 not.) mit Recht darauf hingewiesen, dass Pseudoignatius die Rückkehr der Eltern Jesu aus Ägypten als eine „Rückkehr in diese Gegend“ (*ἐπὶ τὰ τῆδε ἐπάνοδος*) bezeichnet hat. Hiernach würde Pseudoignatius Palästina als das Land, in dem er schreibt, bezeichnet haben.

Überblickt man diese Übereinstimmungen, wie sie im Grossen und im Kleinen, im Allgemeinen wie im Einzelnen, zwischen den beiden Interpolatoren bestehen; erinnert man sich, dass von den 32 Capiteln des 7. Buches höchstens der dritte Theil das geistige Eigenthum des Fälschers ist, dass also alle diese nachgewiesenen Parallelen sich in Wahrheit auf wenige Seiten zusammendrängen; bedenkt man endlich, dass die beiden Vorlagen (*Αἰδαχή* — Ignatiusbriefe) einen gänzlich verschiedenen Charakter und Stil haben, dem sich die Interpolatoren anzuschmiegen trachteten, und dass trotzdem ihre Übereinstimmung eine so grosse

---

8) Zahn hat (a. a. O. S. 125) auch darin einen Widerspruch zwischen Pseudoignatius und Const. VII, 46 finden wollen, dass nach ad Mar. 4 die römische Bischofsreihenfolge „Linus, Anaklet, Clemens“ gewesen sei; allein es ist vielleicht beachtenswerth, dass Anaklet ad Mar. 4 nicht als ein von den Aposteln eingesetzter Bischof bezeichnet ist. Pseudoignatius hätte dies zu sagen nicht unterlassen, wenn er ihn dafür gehalten hätte; er hielt ihn nicht für einen solchen, da sein Name im N. T. nicht vorkommt. Darum fehlt er aber auch Const. VII, 46, weil dort die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe genannt sind. Er ist freilich hier direct ausgeschlossen; aber ad Mar. 4 wie überhaupt bei den historischen Angaben in den Briefen folgt Pseudoignatius dem Eusebius, VII, 46 folgt er einer anderen Quelle. Die Identität der Fälscher wird durch diese Beobachtung, die einzige, die ins Gewicht fällt, m. E. doch nicht bedroht; denn man braucht nur daran zu erinnern, dass selbst Eusebius in der Chronik und in der Kirchengeschichte betreffs der Bischofskataloge verschiedenen, z. Th. sich widersprechenden Quellen gefolgt ist.

ist, so wird das Urtheil kein zu kühnes sein, welches die beiden Interpolatoren für identisch erklärt; die Ansicht Zahn's aber, es bestehe kein directes Abhängigkeitsverhältniss zwischen l. VII und den Briefen, sie seien vielmehr von einander unabhängig, ist schwer begreiflich. Darin ist Zahn allerdings im Recht, dass ein Abhängigkeitsverhältniss nicht existirt. Es sind nämlich die Parallelen der Art, dass man nicht auf eine Benutzung des einen Schriftstellers durch den anderen zu schliessen berechtigt ist, sondern sich gezwungen sieht, Identität anzunehmen. Ein Skeptischer mag immerhin hier an eine seltsame Doppelgängerschaft glauben; dieselbe würde etwa wie folgt sich ausnehmen: Um dieselbe Zeit und in demselben Lande hat von zwei Clerikern der eine die alte *Αὐδαχή*, der andere die alten Ignatiusbriefe zeitgemäss umzugestalten unternommen. Sie waren beide Semarianer; sie hatten beide das gleiche Interesse, das Nicänum und den Marcell zu bekämpfen; sie thaten das auf Grund desselben Symbols; sie waren beide recht weltförmige und politische Christen, welche hinter der Bekämpfung der principiellen dualistischen Askese ihre Abneigung vor ernsterem Christenthum verbargen; ihre Bibelkenntniss war extensiv die gleiche und sie suchten namentlich die alten Schriften durch Einfügung vieler Stellen aus dem A. T. zu bereichern; diese Stellen waren zu einem grossen Theile dieselben; auch verzichteten sie beide darauf, die eingefügten Verse wirklich auszulegen, indem sie sich in der Regel an der blossen Anführung genügen liessen; endlich stimmten sie beide in einer Reihe von eigenthümlichen Ausdrücken und Combinationen überein, verfahren gleich conservativ mit den ihnen vorliegenden Texten und suchten den Inhalt derselben lieber durch kleine Mittelchen abzustumpfen als gewaltsam zu verändern.

Hiernach darf man die Hypothese der Verschiedenheit der beiden Interpolatoren wohl ihrem Schicksal überlassen. Es erübrigt nur noch zu zeigen, dass Pseudoignatius die *Αὐδαχή* selbst gekannt hat. Der Nachweis, ob er gelingt oder nicht, ist freilich für die bereits beantwortete Hauptfrage, wie sich die beiden Interpolatoren zu einander verhalten, von verhältnissmässig geringem Belang; denn Pseudoignatius kann mit dem Interpolator der *Αὐδαχή* sehr wohl identisch sein und doch bei seinen Interpolationen eine Kunde von der *Αὐδαχή* zufällig nicht verrathen.

Es hat dazu noch seine besondere Schwierigkeit, den Nachweis der Bekanntschaft zu liefern; denn nur solche Stellen aus der *Διδαχή* können hier in Betracht kommen, welche der Interpolator derselben (Const. VII) übergangen oder corrigirt hat; alle übrigen tragen zum Beweise nichts aus; denn sie lassen es zweifelhaft, ob Pseudoignatius das 7. Buch der Constitutionen oder die *Διδαχή* selbst gelesen hat. Dennoch ist der Beweis hier wirklich zu führen. Der Interpolator der *Διδαχή* (Const. VII) hat nämlich das 12. Capitel derselben fast vollständig übergangen; gerade dieses Capitel aber ist nachweisbar von Pseudoignatius benutzt:

Magn. 9: ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ  
μὴ ἐσθιέτω.

[Tars. 9: μηδεὶς ἐν ὑμῖν ἀργὸς  
ἔστω].

[Antioch. 11: μηδεὶς ἀργὸς ἐσ-  
θιέτω].

Magn. 9: οἱ χριστέμποροι ..  
ὧν ὁσθιέητε.

Trall. 6: οὐ χριστιανοὶ, ἀλλὰ  
χριστέμποροι.

Διδ. XII, 3 sq.: ἐργαζέσθω καὶ  
φαγέτω ... προνοήσατε, πῶς  
μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται  
χριστιανός. εἰ δὲ οὐ θέλει  
οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός  
ἐστι. προσέχετε ἀπὸ τῶν  
τοιούτων (c. 5: ὁσθιέητε  
ἀπὸ τούτων).

Wie bemerkt, bietet hier Ap. Const. VII keine Parallelen. Dann aber ist das Urtheil schlechterdings unvermeidlich, dass Pseudoignatius die *Διδαχή* gekannt hat und nicht etwa nur ihre Bearbeitung. Die Identität der beiden Interpolatoren empfiehlt sich also auch desshalb, weil nicht nur die denkbar stärkste Übereinstimmung zwischen ihnen obwaltete, sondern weil auch der Eine die Vorlage des Anderen im Kopfe hatte. Mit diesem Ausdrucke nämlich muss man die oben gegebenen Parallelen beurtheilen. Trall. 6 findet sich der prägnante Gegensatz „χριστιανός — χριστέμπορος“, den der Verf. der *Διδαχή* ausgeprägt hat; Magn. 9 folgt auf das Gebot „Arbeiten und Essen“ — ganz wie in der *Διδαχή* — wiederum das in der ganzen alten Literatur allein dort nachweisbare χριστέμπορος und darauf die Mahnung solche Leute zu fliehen (im Wortlaut der *Διδαχή*); Tars. 9 haben wir das „μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται“. So schreibt nicht ein Abschreiber; so schreibt ein Schriftsteller, der die *Διδαχή* aufmerksam gelesen hat und dem passenden Orts ihre Sätze zur Verfügung

stehen. Wir schliessen also: als Pseudoignatius sich an das Werk machte, die Ignatiusbriefe zeitgemäss zu bearbeiten, hatte er die *Αἰδαχή* in gutem Gedächtniss; er kannte aber auch schon ihre Bearbeitung (s. oben sub g und l; Pseudoclemens verwerthet dagegen die Ignatianen nicht), anders ausgedrückt: die Bearbeitung der Ignatiusbriefe ist nach der Bearbeitung der *Αἰδαχή* von demselben Schriftsteller unternommen worden, andernfalls — wenn man bei der Unterscheidung der Interpolatoren verharren wollte — müsste man zu allen Unwahrscheinlichkeiten auch diese noch fügen, dass Pseudoignatius die *Αἰδαχή* sowohl in ihrer ursprünglichen Gestalt als auch in der Überarbeitung benutzt habe.

Der Nachweis, dass der Interpolator der *Αἰδαχή* und der Interpolator der Ignatiusbriefe identisch sind, ist hier der entscheidende; denn dass der Interpolator der *Αἰδασκαλία* (Const. I—VI) und der der Ignatiusbriefe mindestens auf das nächste mit einander verwandt sind, ist unbestritten. Auch Zahn (a. a. O. S. 149) hat erklärt: „Zwischen Const. I—VI und Pseudoignatius findet ein weitgreifender Parallelismus statt, welcher allernächste literarische Verwandtschaft voraussetzt“; Ussher aber hat mit Recht die Identität der Bearbeiter behauptet. Wir dürfen uns hier kürzer fassen, ja könnten auch sofort mit dem oben gewonnenen Ergebnisse operiren: jedes Argument für die Identität des Interpolators der *Αἰδαχή* mit dem der *Αἰδασκαλία* ist auch ein solches für die Identität des letzteren mit Pseudoignatius, und jedes Argument für die Identität des Pseudoignatius mit dem Interpolator der *Αἰδασκαλία* gilt auch für den Interpolator der *Αἰδαχή*. Indessen wird es zweckmässiger und überzeugender sein, den Interpolator der *Αἰδασκαλία* (A) zuerst mit dem Interpolator der *Αἰδαχή* (B) und sodann mit Pseudoignatius (PI) zu vergleichen. Vorausgeschickt aber sei, dass die Zeitlage, der Ort, der dogmatische Standpunkt, die praktischen und kirchenpolitischen Ziele von A genau dieselben sind wie von B (PI). Aber auch die Methode, welche A in Bearbeitung der *Αἰδασκαλία* angewendet hat, ist genau dieselbe, welche B (PI) befolgt hat. Durch ATliche Beispiele hauptsächlich, durch wortreiche, aber gedankenarme Zusätze, durch eingestreute Bibelverse und durch zeitgemässe neue Anordnungen hat A hauptsächlich den Text der *Αἰδασκαλία* erweitert, selten hat er ihn corrigirt oder verkürzt.



## 1) Das Verhältniss von A und B.

Dass A und B mindestens Zwillingsbrüder sind, steht nach dem eben Gesagten bereits fest; es ist aber folgendes noch zu bemerken:

α) Der Beweis, dass A und B nicht identisch sind, liegt denen ob, welche dies behaupten, nicht umgekehrt haben die Vertheidiger der Identität die Beweislast; denn A (Const. I—VI) und B (Const. VII) sind uns in einem geschlossenen Werke überliefert. Es besteht daher zunächst die Voraussetzung zu Recht, dass derselbe, welcher die *Λιδασκαλία* interpolirt hat, auch der Bearbeiter der *Λιδαχή* gewesen ist. Die Geschichte des clementinischen Octateuchs spricht nicht gegen, sondern für diese Annahme; denn die griechische Kirche kennt die 6 ersten Bücher der Constitutionen überhaupt nur in Verbindung mit dem 7., und dass irgend eine der orientalischen Kirchen ausser der ägyptisch-arabischen wirklich die 6 ersten Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt ohne das 7. überliefert erhalten hat, ist m. W. nicht nachgewiesen, aber auch nicht entscheidend. Da ferner die wichtigsten inneren Gründe für die Identität von A und B sprechen, so ist, solange nicht durchschlagende Gegengründe beigebracht sind, an der Identität festzuhalten. Gegengründe aber habe ich trotz aufmerksamen Suchens nicht entdecken können.

β) Es seien aber noch einige wichtige Einzelheiten angeführt, welche hier ins Gewicht fallen:

- a) B schreibt (Const. VII, 22): „περὶ δὲ βαπτίσματος, ὃ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἥδη μὲν καὶ πρότερον διεταξάμεθα“. Diese *Διάταξις* findet sich III, 17 und zwar mit demselben Zubehör (Öl, Myrrhen), welches B aufgeführt hat. C. III, 7 stammt aber vom ersten bis zum letzten Wort von A (gehört nicht der *Λιδασκαλία* selbst an).
- b) In diesem Stück und auch sonst (z. B. II, 26) findet sich in A die Bezeichnung *παράκλητος* für den h. Geist gebraucht (s. oben sub q).
- c) A bevorzugt bei seinen Citaten aus dem A. T. die Proverbien; sie kommen (nach einer genauen Auszählung) ungefähr so häufig vor wie die Psalmen; B hat 15 Stellen aus den Proverbien und 13 aus den Psalmen citirt. Also

das Verhältniss ist dasselbe, obgleich es grösstentheils andere Sprüche sind, die citirt werden<sup>9)</sup>.

- d) Auf die durch den Context nicht motivirte Einschiegung von Mt. 5, 45 bei B und PI wurde oben S. 248 (sub d) hingewiesen; diesen Vers hat auch A sowohl II, 14 als II, 53 in den Text der *Διδασκαλία* — das zweite Mal mit Mühe — eingeschoben.
- e) B schreibt (VII, 2): „*Ἀχαρ γὰρ κλέψας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν Ἱερικῶ λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπέξῃλθε, καὶ Γιεξῆι κλέψας καὶ ψευδόμενος ἐκκληρονόμησε τοῦ Νεεμὰν τὴν λείραν*“, A interpolirt (II, 10): *ὡς Ἀχαρ ἐπὶ τῇ κλοπῇ τοῦ ἀναθέματος καὶ ὡς Γιεξῆι ἐπὶ τοῖς τοῦ Νεεμὰν χορήμασι*. Man vgl. aber überhaupt die ATlichen Beispielsammlungen von B (VII, 1. 2. 5—7. 8. 10. 24. 26) mit denen von A (etwa nur II, 10. 14. 16. 21), um sich zu überzeugen, dass die Verwandtschaft keine literarische ist, sondern eine viel engere, nämlich Blutsverwandtschaft.
- f) A führt hie und da einen einzelnen Apostel redend ein, z. B. II, 24: „*Ματθαῖον ἐμὲ τελώνην*“; ebenso macht es mitten in der Rede B (VII, 11): „*λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρον ἐπὶ τῆς θαλάσσης*“.

In dieser Weise könnte noch manches Andere aufgewiesen werden; das Mitgetheilte wird genügen, um die Behauptung zu erhärten, dass für die vorauszusetzende Identität von A und B auch einzelne, nicht unwichtige Beobachtungen aufgeführt werden können, während es Gegengründe m. W. überhaupt nicht giebt.

## 2) Das Verhältniss von A und PI.

Da PI = B ist, B aber = A, so ist bereits bewiesen, dass auch PI und A identisch sind. Dazu sind bereits oben mehrere Punkte nachgewiesen worden, in welchen A, B und PI zusammenstimmen (s. S. 257 f. sub b, c, d, e). Darüber hinaus soll im Folgenden aus der Fülle der Übereinstimmungen zwischen A und PI (s. die

9) Auch PI stimmt hier völlig mit A und B überein. In A und B verhalten sich die Citate aus den Psalmen, den Proverbien und der Genesis wie 27:22:9, in PI wie 15:13:7. Das Verhältniss ist also fast dasselbe, und diese Beobachtung, wenn auch eine sehr äusserliche, fällt schwer ins Gewicht; denn man wird nicht leicht eine dritte Schrift nachweisen können, in welcher die Proverbien so bevorzugt sind.

Tabelle bei Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts* I S. 58) nur Weniges hervorgehoben werden. Noch einmal aber sei zuvor daran erinnert, dass die Zahl der Parallelen zwischen A und PI nach allgemeinem Urtheil eine so grosse ist, dass die Frage — auch wenn man das von uns bereits Bewiesene bei Seite lässt — nur die sein kann, ob Identität der Verfasser oder allernächste literarische Verwandtschaft vorliegt. Bei diesem Stande der Sache dürfte es genügen, die Gründe zu widerlegen, welche gegen die Identität der Verfasser vorgebracht worden sind. Aber soviel ich sehe, ist nur ein Argument von Zahn (a. a. O. S. 149 f.) gegen dieselbe geltend gemacht worden (in älterer Zeit haben Cotelier und von Drey Einwendungen gegen Ussher's Hypothese erhoben; aber Cotelier berührte die ganze Frage nur oberflächlich und von Drey's Bemerkungen sind antiquirt, da derselbe überhaupt Interpolationen in den Constitutionen in Abrede gestellt hat). Zahn's Argumentation ist nun folgende; er schreibt: „Die Ussher'sche Hypothese von der Identität der beiden Interpolatoren scheitert sofort an der ersten Parallele. Wenn man die Idee gegenwärtig hat, welche die Correspondenz zwischen Ignatius und Maria von Kastabala erzeugt hat, aber auch den Brief an Heron durchweg beherrscht und die umfangreiche Einschaltung in Mgn. 3 veranlasst hat, so muss es auffallen, Const. II, 1 als allererstes Gesetz in Bezug auf die Bischöfe zu lesen, dass unbescholtene Männer nicht unter 50 Jahren dazu zu bestellen seien. Wer diesen Kanon aufstellt, oder auch nur gelten lässt, kann nicht eine längere Dichtung ersonnen und seine Schriftgelehrsamkeit aufgeboten haben, um zu beweisen, dass ganz junge Männer ebensogut wie der 12jährige Salomo und der 8jährige Josias zu den höchsten Ämtern gelangen können, und dass sogar in der Metropole Antiochien ein Diakonus, welcher ermahnt werden muss, seine Jugend nicht verachten zu lassen, dem Ignatius sofort nach seinem nahe bevorstehenden Tode im Amt folgen dürfe. Allerdings kennt dieser Ignatius den Inhalt und Wortlaut von Const. II, 1, wie er auch in der syrischen Didaskalia enthalten ist, und setzt sich damit, so gut es gehen will, auseinander. Nach Aufstellung jenes Kanons heisst es Const. II, 1 in genauer Übereinstimmung mit Didasc. p. 10, 12 sq.: „Wenn aber in einer kleinen Parochie kein bejahrter Mann sich findet, der gutes Zeugniß für sich hat und geeignet ist, zum Bischof

bestellt zu werden, es ist aber ein junger Mann vorhanden, welcher von seinen Bekannten das Zeugniß empfängt, dass er des Bisthums würdig sei, indem er trotz seiner Jugend durch Sanftmuth und gute Haltung Greisenalter bekundet, so möge er, nachdem untersucht worden ist, ob Alle ihm ein solches Zeugniß ausstellen, getrost eingesetzt werden.' So gewiss Pseudoignatius dies nicht geschrieben haben kann und, wenn ihm dies als Object seiner interpolirenden Thätigkeit vorgelegen hätte, es gründlich interpolirt hätte, so unzweideutig ist es doch, dass er aus dieser Stelle starke Anregung bei Anfertigung jener Briefe empfangen hat. Die ‚kleine Parochie‘ ist die ‚Neustadt bei Anazarbus‘, Maris ist ‚der junge Mann‘, welcher, wie es Mar. ad Ignat. 2 heisst, ‚in frischer Jugend des Priesterthums Greisenthum ausstrahlt‘. Aber nicht mehr als Ausnahme von einer Regel erscheint hier die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs, sondern Regel geworden ist: *οὐχ οἱ πολυχρόνιοι εἰσὶ σοφοὶ οὐδὲ οἱ γέροντες ἐπίστανται σύνεσιν, ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς* Magn. 3, und mit starker Betonung wird dem 90jährigen Eli das Knäblein Samuel als Strafprediger gegenübergestellt und auch sonst das Beweismaterial vermehrt“.

Ich bekenne, dass mir diese Argumentation, welche einen Widerspruch zwischen A, der hier übrigens lediglich seine Quelle hat reden lassen, und PI aufweisen soll, unverständlich geblieben ist. Ein Widerspruch wäre doch nur dann zu constatiren, wenn PI ausdrücklich erklärt hätte, man solle stets junge Männer als Bischöfe einsetzen, und wenn umgekehrt A die unverbrüchliche Regel aufgestellt hätte, man dürfe nur alte Männer zu Bischöfen weihen. Aber dies ist eben nicht der Fall. Vielmehr erklärt A ausdrücklich, dass unter Umständen unbedenklich auch jugendliche Personen eingesetzt werden können, und PI greift diese Erlaubniss heraus und verwendet sie, natürlich weil ihm ein wirklicher Fall vor Augen schwebte, in welchem die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs Bedenken in der Gemeinde erregt hatte. Dass er bei dieser Gelegenheit die Argumente häuft und namentlich auch die biblischen Beispiele verstärkt, ist doch nichts weniger als auffallend, und die Generalregel wird nirgends durchbrochen, dass das Bischofsamt unter normalen Verhältnissen bejahrten Personen übertragen werden soll. Die concreten Zustände, welche den Interpolator

veranlasst haben, einen Briefwechsel zwischen Ignatius und der Maria von Kastabola zu erfinden, kennen wir nicht; wohl aber wissen wir, dass derselbe in seiner Vorlage, nämlich Ign. ad Magn. 3, bereits den Fall vorfand, dass eine Gemeinde einen jugendlichen Bischof besass, der vor Missachtung geschützt werden musste. In einer anderen Vorlage, der *Λιδασκαλία*, las er die ausdrückliche Anordnung, dass unter Umständen jugendliche Bischöfe einzusetzen seien — hiernach ist er selbst bei seinen Interpolationen verfahren. Wie kann man bei dieser Sachlage auch nur den Schatten eines Widerspruches entdecken? In der That liegt auch hier wiederum lediglich ein neuer Beleg dafür vor, wie schwer es Zahn fällt, eine einfache Sachlage nicht durch gesuchte Erwägungen zu verwirren.

Der eben besprochene Fall, der übrigens zeigt, dass die Interpolation der Ignatiusbriefe nach der Interpolation der *Λιδασκαλία* erfolgt ist, ist m. W. der einzige, den man in neuerer Zeit gegen die Identität von A und PI angeführt hat. In der grossen Zahl von Fällen, welche für die nächste Verwandtschaft, resp. für die Identität der Interpolatoren sprechen, lässt sich beobachten, dass PI sowohl die *Λιδασκαλία* als bereits ihre Interpolationen durch A (das gesteht auch Zahn zu) vor Augen gehabt hat. Es steht hier also genau so, wie bei der *Λιδαχή*, wo gezeigt worden ist, dass PI die *Λιδαχή* auch in ihrer unverfälschten (s. S. 254 f.), nicht nur in ihrer interpolirten Gestalt gekannt hat. Dieser Thatbestand erklärt sich auf die einfachste Weise bei der Annahme, dass die Interpolationen der drei Schriften von einem und demselben Manne herrühren, andernfalls würde die schwierige Annahme unvermeidlich sein, dass der Interpolator der Ignatiusbriefe bei dieser seiner Arbeit 1) die *Λιδασκαλία*, 2) ihre Überarbeitung, 3) die *Λιδαχή*, 4) ihre Überarbeitung benutzt hat. Es kommt hinzu, dass die Parallelen zwischen PI und A häufig nicht solche sind, wie sie sich auf Grund eines literarischen Diebstahls darzustellen pflegen, sondern solche, wie sie dort erscheinen, wo ein und derselbe Schriftsteller denselben Gegenstand zweimal behandelt (vgl. oben die Parallelen zwischen B und PI) oder einen ihm geläufigen Ausdruck variirt hat. Hierfür zum Schluss nur ein paar Beispiele:

Hero 1: *μεμετροημένως καὶ εὐτάκτως.*

Const. I, 9. Die *Λιδασκαλία*  
bot: *γυναιχείου δὲ ὄντος βαλα-*



νείον . . . . Μὴ περισσοτέρων  
 δὲ λοῦσιν ποιέσθω κτλ. Der  
 Interpolator schob nach βαλα-  
 νείον ein: εὐτάκτως μετὰ αἰ-  
 δοῦς μεμετρομένως λουέσθω.  
 Niemand wird behaupten, dass  
 PI sein „μεμετρομένως καὶ εὐ-  
 τάκτως“ aus dieser Stelle, wo  
 es in einem ganz anderen Zu-  
 sammenhang steht, geholt hat,  
 man kann vielmehr nur anneh-  
 men, dass dieser Ausdruck dem  
 Interpolator PI und dem Inter-  
 polator A gleich geläufig ge-  
 wesen ist.

Trall. 9 ist eine Chronologie der Leidensgeschichte gegeben, die sich als eine freie Parallele zu Const. V, 14 (Interpol.) darstellt (s. Zahn, a. a. O. S. 152). Ferner zeigt die Untersuchung von Philipp. 13. 14 und Const. V, 15. 17 (Interpol.), wie sehr die beiden Texte übereinstimmen und wie ganz und gar nicht sklavisch der eine von dem anderen abhängig ist. Am lehrreichsten aber ist das Verhältniss von Const. VI, 1. 2 (Interpol.) und Magn. 3, Smyrn. 9:

Const. App. VI, 1. 2 (inter-  
 pol.): Ταῦτα γὰρ καὶ τὸ παλαιόν  
 τινες τολμήσαντες ἐπιχειρή-  
 σαι οὐ διέφυγον τὴν τιμω-  
 ρίαν. Δαθὰν γὰρ καὶ Ἀβει-  
 ρῶν ἀντιπρόσωποι γενό-  
 μενοι Μωσεὶ κατεπόθησαν  
 εἰς γῆν, Κορὲ δὲ καὶ οἱ μετ'  
 αὐτοῦ διακόσιοι πεντή-  
 κοντα τῷ Ἀαρὼν διαστα-  
 σιάσαντες πυρὸς παρανά-  
 λωμα γέγονασι . . . καὶ Ὀζίας  
 κατατολμήσας τῆς ἱερωσύ-  
 νης . . . ἐξανέτειλε λέπραν  
 . . . εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπε-

Magn. 3: Οὐδεὶς ἔμεινεν ἀτι-  
 μώρητος, ἐπαρθὲς κατὰ τῶν  
 κρείττωνων· οὔτε γὰρ τῷ νόμῳ  
 Δαθὰν καὶ Ἀβειρῶν ἀντεῖ-  
 παν, ἀλλὰ Μωσεὶ καὶ ζῶν-  
 τες εἰς ᾄδου κατηνέχθησαν.  
 Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφορονή-  
 σαντες αὐτῷ κατὰ Ἀαρὼν  
 διακόσιοι πεντήκοντα πυ-  
 ρίφλεκτοι γέγονασι. Ἀβε-  
 σαλὼμ πατραλίας γένόμενος,  
 ἐκκρεμῆς ἐν φυτῷ γέγονε καὶ  
 ἀκίσων ἐβλήθη τὴν κακόβουλον  
 καρδίαν. Ἀβεδδαδὰν ὡσαύτως  
 τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεῖται δι'

γειρόμενος κολάσεως ἄξιος  
 . . . πόσῳ μᾶλλον ὁ ἱερεῦσιν  
 ἐπανιστάμενος; . . . οὐδὲ  
 εἰς ἀτιμώρητος. οὔτε γὰρ  
 Ἀβεσσαλὼμ καὶ Ἀβεδαδὰν  
 ἔμειναν ἀτιμώρητοι οὐδὲ  
 Κορὲ καὶ Λαθάν. . . ἑκακο-  
 λόγουν ὁ μὲν Ἀβεσσαλὼμ  
 Λαβὶδ τὸν πατέρα ὡς ἄδικον  
 κριτὴν . . . ὁ δὲ Ἀβεδαδὰν, οὐκ  
 ἐστὶ μοι, φησί, μέρος ἐν Λα-  
 βιδ κτλ.

ὁμοίαν αἰτίαν. Ὁξίας λε-  
 προῦται, κατατολμήσας  
 ἱερέων καὶ ἱερωσύνης.  
 Σαουλ ἀτιμοῦται, μὴ περιμει-  
 νας τὸν ἀρχιερέα Σαμονήλ. χορὴ  
 οὖν καὶ ὑμᾶς αἰδεῖσθαι τοὺς  
 κρείττονας.

Smyrn. 9: (καὶ μετὰ ἐπίσκο-  
 πον) τιμᾶν χορὴ καὶ βασιλέα.  
 οὔτε γὰρ θεοῦ τις κρείττων ἢ  
 παραπλήσιος ἐν πᾶσι τοῖς ὄν-  
 σιν, οὔτε δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπι-  
 σκόπον τι μείζον ἱερωμένου θεοῦ  
 . . . οὔτε βασιλέως τις παρα-  
 πλήσιος ἐν ἄρχουσιν . . . ὁ τι-  
 μῶν ἐπίσκοπον, ὑπὸ θεοῦ τι-  
 μηθήσεται, ὥσπερ οὖν ὁ ἀτι-  
 μᾶζων αὐτὸν ὑπὸ θεοῦ κολασ-  
 θήσεται. εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν  
 ἐπεγειρόμενος, κολάσεως  
 ἄξιος δικαίως γενήσεται ὡς γε  
 παραλύων τὴν κοινὴν εὐνομίαν,  
 πόσῳ δοκεῖτε χείρονος  
 ἄξιωθήσεται τιμωρίας ὁ  
 ἄνευ ἐπισκόπου τι ποιεῖν  
 προαιρούμενος.

Die innere Verwandtschaft dieser Abschnitte in A und PI ist unleugbar. Nicht nur ist eine Reihe von Ausdrücken identisch, sondern Beide haben auch einen gemeinsamen Fehler. Sie haben nämlich statt des Sabbeaï (II Sam. 20) irrthümlich Abe-dadan d. i. Obed Edom (II Sam. 6) gesetzt. Die ältere Fassung liegt ohne Zweifel, wie auch Zahn S. 151 f. urtheilt, bei A vor; denn hätte A aus PI geschöpft, „so wäre unbegreiflich, wie er aus dem falschen Namen den richtigen Mann hätte errathen können, oder, wenn ihm dies doch gelungen wäre, wie er dann den falschen Namen hätte beibehalten können“; ferner hätte A seine Darstellung aus zwei Stellen, nämlich aus einer Combination von Magn. 3 und Smyrn. 9 geschöpft, was an sich unwahrscheinlich ist. Allein so gewiss A älter als PI ist, so wenig

stellt sich PI als ein blosser Plagiator hier dar. Wie peinlich sorgfältig müsste er A durchgelesen haben, um die Mischung von Selbständigem und Entlehntem zu Stande zu bringen, welche seine eigene Darstellung aufweist. Die Frage, ob ein Schriftsteller sich selbst wiederholt oder aus einem anderen Schriftsteller geschöpft hat, ist mit absoluter Sicherheit durch eine Untersuchung einzelner Stellen niemals zu entscheiden; aber das darf man wohl sagen, dass in diesem Falle ein Beispiel vorliegt, welches stark für die Annahme der Identität von Pseudoignatius und Pseudoclemens ins Gewicht fällt.

Noch sei schliesslich ein merkwürdiges Citat erwähnt, welches sich in A und PI findet. In Const. II, 14 (die antinovatianische Ausführung) hat der Interpolator den Satz eingestellt: „καὶ ἰδοὺ, ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ“. Wir wissen nicht, aus welcher h. Schrift diese Worte genommen sind. In dem Zusammenhang, in welchem sie in dem Text des Interpolators stehen, sollen sie bezeugen, dass jeder Mensch mit seinen Thaten vor Gott allein stehen und nicht um fremder Sünden willen leiden wird. Smyrn. 9 setzt Pseudoignatius zu dem ihm von Ignatius gebotenen Satze: „εὐλογόν ἐστι λοιπὸν ἀναγῆναι ἡμᾶς, ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν εἰς θεὸν μετανοεῖν“ folgende Worte hinzu: „ἐν γὰρ τῷ ᾧ οὐκ ἔστιν ὁ ἐξομολογούμενος. Ἴδοὺ γὰρ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ“. Wir haben mithin hier denselben, sonst völlig unbekannten Spruch und zwar ebenfalls als Interpolation, aber er ist in einem anderen Sinne gebraucht. Hier soll er bezeugen, dass nach dem Tode das Werk des Menschen abgeschlossen ist und nicht mehr verbessert werden kann. Hat PI aus A diesen Spruch genommen, oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlicher, dass es derselbe Schriftsteller ist, der das ihm aus irgend einer apokryphen Quelle bekannte Citat zweimal — in verschiedener Weise — benutzt hat?

Ich breche hier ab: Keine einzige Beobachtung spricht gegen die Annahme, dass die Interpolatoren der *Διδασκαλία*, der *Διδαχή* und der Ignatiusbriefe identisch sind; aber entscheidende Gründe im Allgemeinen und im Einzelnen sprechen dafür. Die Überzeugung von der Identität wird freilich nur der gewinnen können, der aufmerksam und wiederholt die interpolirten Schriften mit einander vergleicht;

denn selbst gehäufte Argumente können hier nicht den Eindruck ersetzen, welchen nur die sorgfältige Lectüre geben kann. Aber wer sich die Mühe nicht nehmen will, sich selbst ein Urtheil in dieser wichtigen literarhistorischen Frage zu bilden, der muss mindestens zugestehen, dass die Interpolatoren jener drei Schriften in derselben Zeit und in demselben Lande gelebt, die gleichen Zwecke bei ihrer Arbeit verfolgt, die Arbeit mit den gleichen Mitteln ausgeführt haben und als Dogmatiker, als Kirchenpolitiker, als Sittenlehrer und als Exegeten nicht zu unterscheiden sind <sup>10)</sup>.

---

Was die Zeit anlangt, in welcher der Interpolator gearbeitet hat, so sind oben die Jahre 340—380 offen gelassen worden. Dieser Zeitraum kann verkürzt werden. Bereits Epiphanius (s. die Stellen bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV p. 79—90) hat die *Αἰδασκαλία* in der interpolirten Gestalt gekannt und hoch gehalten (s. haer. 70, 10). Auch die Audianer — mögen die Exemplare, die sie benutzten, auch corrigirte gewesen sein — haben die interpolirten *Ματαγαί* gelesen. Hiernach darf man mit der Interpolation schwerlich über d. J. 360 heruntergehen, und dazu stimmt auch, dass die dogmatischen Formeln des Interpolators sich ungleich besser in der Zeit zwischen 340 und 360 verstehen lassen als in den darauf folgenden Decennien. Man wird sogar geneigt sein, die Fälschung möglichst nahe an d. J. 340—343 heranzurücken; denn in diese Zeit

---

10) Immer ist es erfreulich, wenn man die Zahl der Fälscher — und dieser Name gebührt dem Pseudoclemens und Pseudoignatius — in der Kirchengeschichte verringern kann. So kann man auch hier das Ergebniss nur mit Freude begrüßen, dass es ein und dieselbe Werkstätte gewesen ist, aus welcher die gefälschte *Αἰδασκαλία*, die gefälschte *Αἰδαχή* und die gefälschten Ignatiusbriefe hervorgegangen sind. Übrigens ist ein genaues Studium dieser Interpolationen namentlich auch den NTlichen Kritikern zu empfehlen. Hypothesen, wie sie in Bezug auf die Pastoralbriefe von Vielen, in Bezug auf den Colosserbrief von Holtzmann aufgestellt worden sind, wird man nicht mehr von vornherein ablehnen dürfen, zumal da die allgemeinen literarischen Zustände im 2. und im 4. Jahrh. nicht wesentlich verschieden waren, und da das Verhältniss des II. Petrusbriefs zum Judasbrief zeigt, dass schon im 2. Jahrhundert Bearbeitungen, die den Bearbeitungen der *Αἰδαχή* ähnlich, vorgenommen worden sind.

fallen die energischen Bestrebungen der Mittelpartei in Syrien, ihre Lehre in der ganzen Kirche durchzusetzen, das Nicänum auf gute Weise zu beseitigen und auch das Abendland für ihre biblischen Formeln zu gewinnen. Die Interpolation der Ignatiusbriefe kann sehr wohl mehrere Jahre nach der Interpolation der *Λιτασκαλία* und der *Λιταρχή* angesetzt werden; denn sie setzt vielleicht voraus, dass jene gefälschten Schriften bereits circulirten und in Ansehen standen; doch dürfte es auch hier um der dogmatischen Formeln willen nicht gerathen sein, die Zeit 350—360 zu verlassen. Der Ansatz Zahn's (360—380) scheint mir daher einer kleinen Correctur zu bedürfen. Was Zahn S. 129 f. beigebracht hat, um es wahrscheinlich zu machen, dass Pseudoignatius nicht wohl vor d. J. 360 geschrieben habe (Antioch. 12: *οἱ κοπιῶντες* vgl. mit Cod. Theod. L. 15, XVI, tit. 2), fällt schwerlich ins Gewicht.

---

In der Regierungszeit des Constantius entschloss sich ein syrischer resp. palästinensischer Bischof, durch eine dreiste Fälschung die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse, wie er sie anstrebte, durchzusetzen und die Politik, welche die zu Antiochia auf Synoden versammelten Bischöfe eifrig betrieben, zu unterstützen. Er gehörte der eusebianischen, resp. semiarianischen Partei an, war ein weltförmiger, dem ernsteren Christenthum abholder Mann, dabei ein Verehrer des Kaisers, der ja auf Seiten der Antiochener stand. Durch ein grosses Werk „Apostolische Verordnungen vermittelt durch Clemens“ sollte das zu Erstrebende als apostolisches Gebot der Kirche vorgeführt werden. Zu diesem Zwecke bearbeitete der Bischof zwei Schriften, von denen die eine dem Ausgang des dritten (die *Λιτασκαλία*), die andere der Mitte des zweiten Jahrhunderts (die *Λιταρχή*) angehörte. Im Ganzen verfuhr er mit den Texten conservativ; aber er verstand es, durch wortreiche Zusätze, leichte Veränderungen und passend gewählte biblische Beispiele, die ihm in grosser Fülle zu Gebote standen, überall den Sinn herauszustellen, den er wünschte. Die semiarianische Doctrin erschien so als der Glaube der Apostel; die Apostel sprachen sich streng gegen übertriebene Askese aus; die Apostel lehrten eine Moral, bei welcher man ohne Schwierigkeit in der Welt leben konnte; die Apostel



gaben bindende, allgemeingültige Anordnungen über Verfassung, Cultus und Diöcesanverwaltung, durch welche die provincial-kirchlichen Eigenthümlichkeiten in diesen Dingen als gerichtet erschienen u. s. w. Diese Fälschung fand ihren Weg und wurde hier und dort recipirt. Vielleicht hat diese Aufnahme den Verfasser ermuthigt, der ersten Fälschung eine zweite folgen zu lassen. Jene Briefe, die in der *Αἰδοσάλλα* benutzt waren, die Ignatiusbriefe, erwählte sich der Fälscher für seine zweite Arbeit.

Diese Briefe mussten ihm durch ihren Inhalt und durch die Person, der sie zugeschrieben wurden, besonders willkommen sein. Die Tendenzen, die ihn bei dieser zweiten Arbeit leiteten, blieben unverändert dieselben, denen er bei dem älteren Werke Ausdruck gegeben hatte; auch das Verfahren, welches er anwandte, blieb das nämliche. Nur benutzte er bereits bei der neuen Arbeit die alte, sowie die Quellenschriften, die er früher verfälscht hatte. Darin war er kühner, dass er jetzt selbständig und aus eigenen Mitteln zu den alten interpolirten Briefen neue hinzuerdichtete; man muss es dabei anerkennen, dass er nicht selten den Ton der alten Briefe gut abgelauscht hat<sup>11)</sup>. Welche Geschichte diese neue Fälschung in dem ersten Jahrhundert nach ihrer Publikation gehabt hat, wissen wir nicht; aber in späterer Zeit gelang es ihr wirklich, die Sammlung der alten, unverfälschten Briefe mehr und mehr — wenn auch zum Glück niemals ganz — zu verdrängen. Die „apostolischen Constitutionen“, welche der Fälscher zurechtgemacht hatte, wurden zwar auf dem 6. ökumenischen Concil verworfen; aber sie hatten bereits ihre Mission in der griechischen Kirche erfüllt, und viele Bestimmungen, welche der Fälscher formulirt hatte, waren bereits auf

---

11) Die Kirchengeschichte des Eusebius ist dem Fälscher wohlbekannt gewesen und er hat dieselbe mit Geschick für seine Zwecke zu benutzen verstanden. Das lehrreichste Beispiel hier bietet der Eingang des gefälschten Briefes an die Antiochener, welcher dem Eingange des Briefes des Bischofs Alexander von Jerusalem an die Antiochener (Euseb., h. e. VI, 11, 5) wörtlich nachgebildet ist. Pseudoign.: *Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος πεποίηκεν.* Alex. ep.: *Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος ἐποίησε.* Eine in der Kirchengeschichte des Eusebius versteckte Stelle ist hier von dem Fälscher benutzt worden. Diese Beobachtung lehrt, dass die im Unrecht sind, welche meinen, gelehrte und raffinierte Fälscher habe es im Zeitalter der Kirchenväter nicht gegeben.

verschiedenem Wege — z. B. mittelst der sog. „apostolischen Kanones“ — in die kirchlichen Rechtsordnungen übergegangen. Der Erfolg, den die pseudoclementinisch-pseudoignatianische Fälschung des 4. Jahrhunderts in der Kirche errungen hat, hätte den Urheber derselben mit Genugthuung erfüllen müssen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk durch die Jahrhunderte zu begleiten. Auf solchem Gange wäre ihm aber im 9. Jahrhundert jener fränkische Cleriker begegnet, der ihn hätte belehren können, dass — freilich in einem dunkleren Zeitalter — selbst Fälschungen von viel größerem Korn mit Erfolg in der Kirche gewagt werden dürfen — Pseudoisidor.

---

## Excurs:

### Die *Αἰδαρχή* und die Waldenser.

Die Verfassungsverhältnisse, wie sie die *Αἰδαρχή* voraussetzt, konnten nicht von langer Dauer bleiben. Die Einbürgerung der Kirche in der Welt nöthigte den Gemeinden immer wieder neue Formen der Organisation auf. Die wandernden Apostel, Propheten und Lehrer verschwanden; die freien Prediger des Wortes Gottes wurden in ihrer Wirksamkeit immer mehr eingeschränkt: schliesslich beherrschten die Bischöfe als Priester, Lehrer und Richter die Gemeinden, und eine der Verfassung des Reiches nachgebildete episkopale Organisation wurde die Basis für die streng durchgeführte äussere Einheit der Kirche.

Aber in den zwölf Jahrhunderten, welche zwischen dem 3. und 15. Jahrhundert liegen, haben Versuche in der Christenheit niemals gefehlt, die Bande der Priesterkirche und der Staatskirche zu sprengen und die „apostolische Gemeindeverfassung“ wiederherzustellen. Nach den Urkunden des Neuen Testaments, d. h. vornehmlich nach Mt. 5—7. 10; Act. 2 und I Cor. 12, sollten die christlichen Gemeinden reformirt werden. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts wurden im Abendlande diese Unternehmungen zu einem wichtigen Factor in der kirchengeschichtlichen Bewegung. Die kirchenpolitischen Programme derselben sind häufig blosser Programme geblieben; aber in einigen Fällen waren die Versuche nicht erfolglos, sie wirklich in das Leben überzuführen. Hier ist es nun für den, welcher die älteste „apostolische“ Kirchenordnung, die *Αἰδαρχή*, im Gedächtniss hat, von hohem Interesse zu sehen, wie nahe die neuen Schöpfungen der Ordnung der Verhältnisse gekommen sind, welche jene alte Urkunde aus dem zweiten Jahrhundert als die apostolische vorausgesetzt hat.

Auf die frappanten Parallelen, welche zwischen der *Αἰδαχή* und der Kirchenverfassung der Waldenser bestehen, hat mich Herr Staatsarchivar Dr. Keller in Münster aufmerksam gemacht und mir zugleich das vorläufig abgeschlossene Manuscript seines demnächst erscheinenden Werkes („Die Reformation und die älteren Religionsparteien“), welches neue und wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der mittelalterlichen Secten geben wird, gütigst zur Verfügung gestellt. Ich entnehme demselben im folgenden wörtlich einige Ausführungen, die da zeigen, wie das energische und lautere Bestreben, die apostolische Gemeindeverfassung wiederherzustellen, wirklich dazu geführt hat, die alten Ordnungen, wie sie uns aus der *Αἰδαχή* ersichtlich sind, zu erwecken — Ordnungen, die sich allerdings im zwölften Jahrhundert sehr anders ausnehmen und andere Erfolge erzielen mussten als im zweiten: „Die *societas fratrum*, die Gemeinde, war bei den Waldensern die Trägerin aller Amts- und Regierungsgewalt. Ausser dem Wahlrecht der Diener des Worts besass sie auch das Recht der Kirchenzucht . . . Eine merkwürdige, bisher wenig aufgeklärte Einrichtung der Kirchenverfassung der Waldenser sind die Apostel, welche wir bei ihnen finden. David von Augsburg beschreibt dieselben um d. J. 1260 folgendermassen: „Einige unter ihnen werden *Perfecti* (Vollkommene) genannt und diese heissen im engeren Sinn *Arme von Lyon*; doch werden nicht alle zu dieser Form genommen, sondern sie erhalten vorher eine langdauernde Unterweisung, auf dass sie auch andere zu unterweisen wissen. Diese behaupten von sich, dass sie kein Eigenthum besitzen, weder Häuser noch liegende Güter noch bestimmte Niederlassung noch Frauen; wenn sie solches früher besessen haben, so verlassen sie es. Diese sagen von sich, sie seien der Apostel Nachfolger und sie sind Lehrer (*magistri*) und empfangen die Beichte und wandern durch die Lande und besuchen und befestigen ihre Schüler in ihren Irrlehren. Diesen bringen die Schüler dar, was sie brauchen. Wo sie ankommen, theilt man sich heimlich deren Ankunft mit, und es kommen zu ihnen Mehrere an sicheren Orten und Schlupfwinkeln, um sie zu hören und zu sehen, und sie schicken ihnen das Beste von aller Speise und Trank, was sie haben“ . . . Sie wurden zu Strassburg ‚*Winkeler*‘ d. h. die Heimathlosen genannt . . . In der ganzen Literatur der Waldenser ist mir keine Stelle begegnet, in welcher

jene ‚Apostel‘ von einer Gemeinde gewählt worden seien. Vielmehr scheint es, als ob weder eine Anordnung noch ein Gebot für diese Klasse von Männern, die unter sich wohl eng zusammenhängen, existirt habe; sie wurden in jeder Gemeinde gern zugelassen ohne deren besondere Bestallung. So standen diese Männer gleichsam ausserhalb des regelmässigen Organismus der Gemeinschaft; singulär wie ihre Selbstverleugnung waren auch ihre Funktionen. Wo sie auch in den uns erhaltenen Quellen auftauchen, bemerken wir, dass sie rasch, wie sie gekommen sind, auch wieder verschwinden. Nur tageweise sind sie in einem bestimmten Hause . . . Überall in den Gemeinden genossen sie ein ganz besonderes Ansehen . . . Ihr Erscheinen in einer Gemeinde war ein aussergewöhnliches und freudig begrüßtes Ereigniss. Die nächsten Vertrauenspersonen riefen die Brüder alsdann zusammen, und es ward gebeichtet und das Abendmahl genossen. Natürlich bedurften die Gemeinden für die Versehung ihrer regelmässigen Andachtsübungen noch besondere Geistliche, und in der That bestätigt schon David von Augsburg, dass ausser den Aposteln auch noch Magistri — eine Bezeichnung, welche im weiteren Sinn auch die Apostel mitumfasste — und Studenten vorhanden gewesen seien, indem er berichtet, dass bei den Gottesdiensten für diese Geld gesammelt worden sei . . . Da die Abwesenheit von Aposteln die Regel war, so lag fast das ganze Jahr hindurch die Funktion des Seelsorgers bei den von den Gemeinden erwählten ‚Dienern des Worts.‘ . . . Alle Nachrichten bezeugen, dass die Waldenser in ihrer besseren Zeit ihren Geistlichen eine sichere materielle Existenz gewährleisteten. Es wurden feste Umlagen und Opfer bei den Gottesdiensten erhoben und diese flossen in einen gemeinsamen ‚Kasten‘, den später die Diakonen verwalteten. Aus diesem erhielten die Würdenträger Besoldungen . . . Vor allem legte die Partei Werth darauf, würdige und bewährte Männer zu besitzen, solche, die da thun, was sie lehren, und dem Beispiel Christi in Demuth und Selbstverleugnung nachfolgen . . . Auf Besitz und Vermögen mussten die Diener des Worts zum Vortheil der Armen verzichten, indem sie sich lediglich mit dem von den Gemeinden gewährten Lebensunterhalt begnügen sollten. Es wird erzählt, dass sie sich auf Deut. 18, 1 bezogen hätten, wo es heisst: „Die Priester . . . sollen nicht Theil noch Erbe haben mit Israel. Die Opfer des



Herrn und sein Erbtheil sollen sie verzehren.' ... Sie sagten, ihre Geistlichen sollten ebenso durch das Beispiel ihrer selbstverleugnenden Aufopferung wie durch ihre Predigten erbauend wirken. Sie knüpften ihre Befähigung zum Priesterthum an den durch thätige Liebe und Selbstentäußerung geführten Beweis, dass der zu erwählende Geistliche „Christum in sich habe“. Derjenige, welcher diese Forderung erfüllt, besass nach ihrer Anschauung die Berechtigung zur geistlichen Leitung der Gemeinden, sobald die Mehrheit der Gläubigen durch Wahl ihn zum „Diener des Worts“ ernannt und der Bischof ihm durch Handauflegung die Weihe ertheilt hatte ... Bischöfe der Waldenser begegnen von den frühesten Zeiten an ... Im J. 1260 erzählt Pseudo-Reiner, dass die wandernden Evangelisten, wenn sie in die Lombardei kommen, „ihre Bischöfe besuchen“ ... Über die Einrichtung und die Funktionen des Diakonats sind nur dürftige Nachrichten erhalten. Die Evangelisten oder „Apostel“ reisten niemals allein, sondern sie werden, wie urkundlich feststeht, immer von je einem „Jüngling“ begleitet, der dem „Magister major“ zum Gehorsam und zur Dienstleistung verpflichtet war; man nannte sie auch „magistri minores“, und ich möchte annehmen, dass die Diakonen einen Theil ihres Dienstes in solcher Funktion fanden. Sodann scheint es aber auch, dass die Diakonen bei der Gemeindearmenpflege, worauf die Waldenser ganz besonders Gewicht legten, beschäftigt gewesen seien. Die regelmässigen Funktionen als Prediger und Sakramentspender lagen in der Hand des Standes, welchen Johannes von Vienna als Sacerdotium bezeichnet ... Der Name, welchen die Waldenser in der Regel hier gebrauchten, scheint „minister“ oder „Diener des Worts“ gewesen zu sein. Niemals habe ich die Bezeichnung „presbyter“ constatiren können“.

So weit Herr Dr. Keller. Auf gewisse Übereinstimmungen mit den in der *Αιδαχή* vorausgesetzten Ordnungen braucht wohl nicht erst besonders hingewiesen zu werden; sie liegen auf der Hand <sup>1)</sup>. Es ist aber jetzt, nach der Entdeckung, von welcher

1) Vgl. namentlich auch die Thatsache, dass die Waldenser die strenge Durchführung der den Aposteln (Mt. 10) geltenden Gebote (Armuth u. s. w.) eben nur von den Aposteln verlangten, während die Franciskaner z. B. sie allen Christen aufnöthigen wollten.

v. Gebhardt auf den folgenden Blättern berichten wird, keine ganz abenteuerliche und vage Vermuthung mehr, dass die *Αἰδαχή* den Waldensern bekannt geworden ist. Mehr möchte ich aber zur Zeit nicht behaupten. Wohl aber muss die Frage ernsthaft erwogen werden, ob die Kirchenverfassung der Waldenser wirklich lediglich aus den bekannten Stellen des Neuen Testaments abstrahirt worden ist oder ob nicht vorkatholische und antikatholische Überlieferungen aus alter Zeit hier eine Rolle gespielt haben. Der Zusammenhang der katharischen Bewegung mit alten Secten darf als erwiesen gelten. Ich vermag diese Frage hier nur aufzuwerfen; man wird sie aber nicht sofort durch einen Hinweis auf die franciskanische Stiftung, deren Ordnungen doch auch an die der *Αἰδαχή* erinnern und unzweifelhaft lediglich aus dem Neuen Testamente abstrahirt sind, abschneiden dürfen. In dem Zeitalter, in welchem der h. Franciskus auftrat, waren die Tendenzen auf antiklerikale Gemeindekirchen bereits so starke und so weit verbreitete, dass das Verständniss der entscheidenden Stellen des N. T.'s — Mt. 10 u. s. w. — auch bei einem von Gelehrsamkeit und geschichtlicher Kunde ganz unberührten Manne durch dieselben beeinflusst sein konnte. Aber wenn wir auch bei dem Urtheile stehen bleiben müssten, dass die Verfassung, welche sich die waldensischen Gemeinden gegeben haben, lediglich dem hingebenden Studium des Neuen Testaments entsprungen ist, so ist ein solches Urtheil für die geschichtliche Würdigung der *Αἰδαχή* nicht ohne Werth; denn es ergibt sich aus ihm, dass die Gemeindeverhältnisse, wie sie die *Αἰδαχή* voraussetzt, wirklich sich in so legitimer Abfolge aus gewissen evangelischen und apostolischen Anordnungen entwickelt haben, dass jeder ernsthafte Versuch, diese Anordnungen zu befolgen, auf eine Constitution der Gemeinden führen musste, die jener, in der *Αἰδαχή* enthaltenen, ähnlich ist. Somit bezeugt die Kirchenordnung der Waldenser, wenn sie wirklich lediglich oder doch wesentlich ein Ergebniss des Schriftstudiums ist, wie verwandt die Ordnungen der *Αἰδαχή* den evangelischen und apostolischen gewesen sind; zugleich aber bezeugt sie, dass diese Ordnungen wirklich lebensfähige sind, nicht nur im 1. und 2., sondern auch im 12. und 13. Jahrhundert und über dieselben hinaus.

Die Gemeindeverfassung der Waldenser ist, wie Keller

zeigen wird, von Einfluss auf die Geschichte der Täufersecten im späteren Mittelalter gewesen. In diesen Kreisen sind aber, wie bekannt, auch wieder Propheten aufgetreten, wandernde Propheten, deren Rechtstitel lediglich in ihrem Charisma bestand. Auf diese Erscheinung sei hier nur hingewiesen. Die mittelalterlichen antiklerikalen Secten haben — wenigstens gilt das von dem grössten Theile derselben — wirklich urchristliche Elemente, die in der Priesterkirche verloren gegangen oder erstickt waren, in kräftigem, nicht künstlichem, Enthusiasmus wieder zu erzeugen versucht und in der That nicht selten wirklich erzeugt. Daher haben sie eine bleibende und positive Bedeutung in der Geschichte der Versuche, die Kirche zu ihren ursprünglichen Zuständen zurückzuführen — Versuche, deren Gedächtniss in der kirchlichen Geschichtschreibung einen hervorragenden Platz einnehmen sollte. Jetzt, da wir die alte *Αἰδαχή* besitzen und aus ihr, eigentlich zum ersten Male mit voller Deutlichkeit, erkennen, dass sich bei einem Theile der Christenheit zwei bis drei Menschenalter hindurch wirklich eine Organisation in Kraft erhalten hat, welche den ursprünglichen Anordnungen einiger-massen entsprach, dürfen jene mittelalterlichen Versuche, Gemeindekirchen auf Grund der evangelisch-apostolischen Anordnungen ins Leben zu rufen, auf ein erhöhtes Interesse Anspruch erheben. Das gilt aber von den mittelalterlichen Versuchen, nicht von den allerneuesten, z. B. den irvingianischen; denn in diesen bedeuten Apostel, Propheten u. s. w. etwas total anderes als im Urchristenthume und wiederum bei den Waldensern und Täufern. Die Auslegung der betreffenden NTlichen Stellen bei den Irvingianern ist eine willkürliche und sie ist zugleich von der katholischen Tradition in hohem Masse abhängig. Wider die Kirchenordnungen, welche die Irvingianer erfunden haben, legt die *Αἰδαχή* den stärksten Protest ein — wenn es eines solchen Protestes überhaupt noch bedarf.

## Ein übersehenes Fragment der *Αδαχή* in alter lateinischer Übersetzung

mitgetheilt von

Oscar von Gebhardt.

In Martin Kropff's Bibliotheca Mellicensis, Vindob. 1747, findet sich p. 18 die folgende, bisher wie es scheint ganz übersehene Notiz:

„Eodem (sc. XII.) saeculo videntur Mellicii extitisse codices sequentes: 1. Membranaceus in 4to. Q. 52. quo lectionarium antiquissima manu perscriptum, ac ex S. S. P. P. homiliis excerptum continetur. In fine habetur exhortatio S. Bonifacii Episcopi de Abrenuntiatione in baptisinate. Incipit: Audite fratres, et adtentius cogitetis etc. Ibid. pag. ultima habetur Doctrina Apostolorum, sed manca. Inc. Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum etc. Manu saeculi minimum decimi“.

Zu einer Zeit, wo die alte *Αδαχή* noch für verloren galt, war mit dieser Notiz nicht viel anzufangen. Nur die Überschrift <sup>1)</sup> musste den aufmerksamen Leser stutzig machen und das Verlangen nach ausführlicherer Mittheilung wachrufen. Heute kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass der Melker Codex einst nichts weniger enthielt, als eine lateinische Version der *Αδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Von dieser Überzeugung durchdrungen, wandte ich mich im Mai d. J. an den Vorstand der Melker Stiftsbibliothek mit der Bitte, mir die werthvolle Handschrift auf kurze Zeit nach Göttingen zu senden. Die Antwort des Bibliothekars, Herrn P. Vincenz Staufer, liess nicht lange auf sich warten. Sie bestand jedoch in der so unerwarteten wie

---

1) Vgl. oben S. 5 ff.

betrübenden Nachricht, dass die betreffende, im jetzt geltenden Katalog nicht mit Q. 52, sondern mit R. 52 bezeichnete Handschrift sich in Melk nicht mehr vorfinde.

Es galt nun den Versuch, der verlorenen Handschrift auf die Spur zu kommen, und dafür bot der von Kropff als der *Doctrina Apostolorum* vorausgehend genannte Sermon des h. Bonifacius eine willkommene Handhabe. Wäre die Handschrift, wie angeblich im vorigen Jahrhundert eine grosse Anzahl Melker Codices, nach Wien in die Hofbibliothek gekommen<sup>2)</sup>, so wäre sie mit Hilfe des dem h. Bonifacius zugeschriebenen Stückes in den Katalogen leicht zu identificiren gewesen. Denn die Schriften des h. Bonifacius sind bekanntlich so selten wie Lectionarien häufig. Aber die so nahe liegende Vermuthung, dass unter jener grossen Anzahl von Handschriften sich auch das alte Melker Lectionar befunden haben werde, bestätigte sich nicht, und auch sonst vermochte ich über den Verbleib der Handschrift nichts zu ermitteln.

Dieses negative Resultat veranlasste mich, meinen Nachforschungen eine andere Richtung zu geben. Der von Kropff genau genug bezeichnete Sermon des h. Bonifacius führt in den Ausgaben die Nr. XV (Migne, *Patrol. Lat. T. LXXXIX. Col. 870 ss.*), und Martene, welchem wir die erste Gesamtausgabe der Reden des Apostels der Deutschen verdanken, berichtet, dass ihm eben dieser 15. Sermon von Bernhard Pez mitgetheilt worden sei<sup>3)</sup>. Bernhard Pez aber war Bibliothekar des Melker

2) „Die Erwartungen von Mölk werden, zum Theil, weil die Hofbibliothek im vorigen Jahrhundert eine grosse Anzahl Handschriften von dort erhalten habe, nicht befriedigt“ — so Pertz in einem Brief vom 7. Oct. 1820, abgedruckt im Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 3, 1821, S. 75. In den Verzeichnissen von Melker Handschriften, welche sich in Bd. 3 (S. 311 ff.), 6 (S. 192 ff.), 10 (S. 601 ff.) des Archivs finden, wird unser Lectionar nicht erwähnt (es wäre um der Schrift des Bonifacius willen im Archiv sicher erwähnt worden, wenn Pertz oder Wattenbach es zu Gesicht bekommen hätten). An der zuletzt genannten Stelle bemerkt Wattenbach: „Es sind jedoch nicht alle von Kropff verzeichnete Handschriften noch vorhanden; auch sind in neuster Zeit die Nummern der Bände verändert“.

3) *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio, studio et opera Edmundi Martene et Ursini Durand. T. IX. Paris. 1733.* Der 15. Sermon findet sich Col. 217 s., die darauf bezügliche Bemerkung



Stifts. Sollte diesem eifrigen und kundigen Forscher, als er unserem Codex die kleine Schrift des Bonifacius entnahm, das darauf folgende Fragment der Doctrina Apostolorum entgangen oder nicht mittheilenswerth erschienen sein? Die Frage lag nahe, und wie begründet die Hoffnung war, in den Werken des gelehrten Benedictiners nähere Auskunft darüber zu finden, sollte sich bald zeigen. Im 2. Theile des 4. Bandes seines Thesaurus anecdotorum novissimus hat Pez zugleich mit dem Sermon des Bonifacius de abrenuntiatione in baptisate auch alles dasjenige mitgetheilt, was der Melker Codex damals noch von der Doctrina Apostolorum enthielt. Es ist leider nur ein kleines Stück, aber dieses Stück ist merkwürdig genug, um einen Abdruck an dieser Stelle zu rechtfertigen.

Nachdem Pez a. a. O. Col. 3 ss. den mehrerwähnten Sermon des h. Bonifacius mitgetheilt<sup>4)</sup>, fährt er Col. 5 ss. wie folgt fort:

*„Tum in Codice post perbrevia quaedam S. Augustini dicta comparet Doctrina Apostolorum, eadem, qua Sermo S. Bonifacii, manu exarata, quae sic habet.*

## DOCTRINA APOSTOLORUM.

Viae duae sunt in seculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum.

In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.

Distantia autem magna est duarum viarum. Via ergo vitae haec est: Primò diliges Deum aeternum, qui te fecit. Secundò proximum tuum, ut te ipsum. Omne autem, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

lautet (Col. 187 s.): ‘Ex his (sc. sermonibus) . . . decimum quintum a nostro Bernardo Pezio habuimus’. (Giles hat sich um Handschriften nicht bekümmert.) Der Sermon de abrenuntiatione in bapt. findet sich einzeln auch in Cod. 422 der Stiftsbibliothek von St. Gallen (s. IX) und in Cod. 130 der Stadtbibliothek zu Metz (s. X), leider aber nicht in Begleitung der Doctrina Apostolorum.

4) ‘S. Bonifacii Archiepiscopi Moguntini et Martyris Sermo de abrenuntiatione in baptisate. Ex MS. Cod. Monasterii Mellicensis’. In Übereinstimmung mit Kropff giebt Pez in der Dissertatio isagogica in T. IV, p. IV, die Bibliotheksbezeichnung Lit. Q. num. 52. an.

Interpretatio autem horum verborum haec est: non moechaberis, non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris . . . <sup>5)</sup> non medicamenta mala facies: non occides filium in abortum, nec natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui. Non perjurabis. Non malè loqueris. Non eris memor malorum factorum. Non eris duplex in consilium dandum, neque bilinguis; tendiculum <sup>6)</sup> enim mortis est lingua. Non erit verbum tuum vacuum nec mendax. Non eris cupidus nec avarus, nec rapax, nec adulator nec . . .

*Caetera in Codice desiderantur*“.

Es liegt auf der Hand, dass eine alte lateinische Übersetzung nicht nur für die Kritik des Textes der *Διδαχή*, sondern auch für die Frage nach der Integrität der durch die constantinopolitanische Handschrift überlieferten Gestalt derselben von hohem Werthe sein müsste. Aber um mit Erfolg hierzu verwerthet werden zu können, müsste die Übersetzung vollständig, oder doch zum grössten Theil erhalten sein. Ein Bruchstück von so geringem Umfange, wie das vorliegende, wird man nur mit grosser Vorsicht benutzen dürfen. Indessen werden doch auch hier einige allgemeinere Schlussfolgerungen statthaft sein.

Die Abweichungen zwischen dem Lateiner und dem griechischen Texte beginnen, wie man sieht, gleich in der Überschrift. Es wird aber nicht zu kühn sein anzunehmen, dass dem Übersetzer sehr wohl die durch die constantinopolitanische Handschrift bezeugte doppelte Fassung derselben vorgelegen haben kann. Schrieb er, was von vornherein wahrscheinlich ist, zu einer Zeit, wo man unter apostoli die Zwölf schlechthin verstand, so erklärt es sich leicht, dass er den Zusatz *τῶν δώδεκα* wegliess. Die Übergehung des zweiten Titels aber mag darin ihren Grund haben, dass man sich scheute, eine Schrift, welche im Kanon keinen Platz gefunden, als *διδαχή κυρίου* zu bezeichnen. Nur wird man es dahin gestellt lassen müssen, ob die Weg-

5) Den Umfang der Lücke anzugeben, hat Pez unterlassen. Es fehlt die Übersetzung der Worte *οὐ κλέψεις, οὐ μαγέσεις*.

6) Das Neutrum *tendiculum* (statt *tendicula*) wird von Forcellini (de-Vit) nur mit zwei Stellen aus den Schriften des Bischofs Vigilius von Tapsus belegt.

lassung bei dem lateinischen Übersetzer oder bei dem Schreiber der griechischen Vorlage zu suchen ist <sup>7)</sup>.

Dass eine völlig wörtliche Wiedergabe des griechischen Originals nicht beabsichtigt war, zeigen kleine Zusätze, wie das 'in seculo' I, 1 und das 'aeternum' I, 2. Dass hier das Ursprüngliche auf Seiten der constantinopolitanischen Handschrift liegt, beweisen die späteren Bearbeitungen der *Μισαχή* — die sogen. Apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der Apostolischen Constitutionen —, wo diese Zusätze fehlen. Eben diese späteren Bearbeitungen dienen uns auch dazu, den Werth zweier grösserer Zusätze zu erkennen, welche uns in dem lateinischen Fragment gleich zu Anfang begegnen. Weder in der Apostol. Kirchenordnung noch in den Constitutionen findet sich das 'lucis et tenebrarum' I, 1, und dasselbe gilt von dem darauf folgenden Satze: 'In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis'. Beide Zusätze sind vielmehr auf ep. Barn. XVIII, 1 zurückzuführen, nur dass der Satz von den beiden Engeln vom Lateiner frei reproducirt und auch anders gestellt ist <sup>8)</sup>. Merkwürdiger als diese Zusätze ist eine Lücke, auf welche wir bei weiterer Vergleichung des lateinischen Fragments mit dem griechischen Texte stossen. Es fehlt nämlich in dem ersten der ganze Abschnitt von den Worten *Εὐλογεῖτε* I, 3 an bis *τῆς διδασχῆς* II, 1. Der Barnabasbrief trägt zur Erklärung dieser Erscheinung nichts bei, denn die Anordnung ist hier von jetzt an eine ganz andere, und was im lateinischen Fragment von dem Katalog der Verbote II, 2 ff. noch übrig ist, lässt, ungeachtet

7) Ersteres ist jedenfalls das Wahrscheinlichere. Der reflectirende Übersetzer steht selbstredend seiner Vorlage viel freier gegenüber als der berufsmässig Wort für Wort copirende Schreiber; wie es in diesem speciellen Falle das Beispiel der constantinopolitanischen Handschrift beweist. Man wird aber im Hinblick auf Euseb. h. e. III, 25 (s. o. S. 5) die Möglichkeit offen lassen müssen, dass die Schrift schon damals unter abgekürztem Titel cursirte.

8) Im Barnabasbrief hat die Stelle folgenden Wortlaut: 'Ὅσοι δύο εἰσιν διδασχῆς καὶ ἐξουσίας, ἡ τε τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Vgl. auch Herm. Mand. VI, 2: δύο εἰσιν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἰς τῆς πονηρίας.

einiger Abweichungen<sup>9)</sup>, gar keinen Zweifel darüber bestehen, dass dem Übersetzer wirklich die *Αἰσαχμή* selbst zur Vorlage gedient hat. Blicken wir auf die späteren Bearbeitungen, so überrascht uns die Wahrnehmung, dass in der sogen. Apostol. Kirchenordnung genau derselbe Abschnitt fehlt, welchen wir beim Lateiner vermissen, während er im 7. Buche der Constitutionen, wenn auch in abweichender Gestalt, vorhanden ist.

Der in Frage kommende Abschnitt ist, flüchtig betrachtet, aus Bibelstellen zusammengesetzt, welche bald mehr an Matthäus (c. 5), bald mehr an Lucas (c. 6) anklingen. Sieht man genauer zu, so gewahrt man, dass die Schriftworte in eigenthümlicher Weise verarbeitet und mit fremdartigen Zusätzen versehen worden sind<sup>10)</sup>. Am stärksten treten diese Zusätze in v. 5 auf. Die hier über das Geben und Nehmen getroffenen Bestimmungen sind der Art, dass wir wohl begreifen, wie eine spätere, allem Rigorismus abholde Zeit sich gescheut hat, sie als allgemein gültige Forderungen zu empfehlen. Der Verfasser des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen hat sich damit geholfen, dass er die anstössigen Sätze einfach übergangen und den Rest möglichst dem Wortlaut des Evangeliums anbequemt hat. Dieses Auskunftsmittel lag so nahe, dass man sich wundern muss, in der sogen. Apostolischen Kirchenordnung nicht ein ähnliches Verfahren befolgt zu finden. Statt dessen fehlt hier, wie schon bemerkt, nicht nur der am meisten Bedenklichen

9) Die Voranstellung des *οὐ μοιχεύσεις* vor *οὐ πορεύσεις* und die Versetzung des *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* aus II, 3 in diesen Zusammenhang erklärt sich wohl aus Rom. 13, 9 (vgl. Exod. 20, 13 ff.). Die Überlieferung der Ap. KO. ist hier ziemlich bunt; in allen Hss. aber steht das *οὐ πορεύσεις* voran, wie auch im 7. Buch der Apost. Constitutionen. Auch die Lesart *γλώσσα* statt *διγλώσσια* findet sich in den Hss. der KO. nicht (vgl. dagegen Const. Apost. VII, 3: *παλὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνθρὶ τὰ ἴδια χεῖλη*): als absichtliche oder unwillkürliche Änderung erklärt sie sich aus Jac. 3. In Übereinstimmung mit der KO. giebt der Lateiner II, 5 *κενός*, *οὐδὲ ψευδής*, statt *ψευδής*, *οὐ κενός*, und übergeht, wie diese, das folgende *ἀλλὰ μεμιστωμένος πρόξει* (vgl. auch Const. Apost. VII, 4). Das *ἐπιθυμητής* (cupidus) folgt in der *Αἰδ.* erst III, 3: eine Vergleichung der KO. erweist es hier als Einschiebsel. Statt 'adulator' erwartet man 'simulator' (*ὑποκριτής*).

10) Vgl. Harnack's Commentar oben S. 4 ff. und die Ausführungen S. 175 Anm. 12, S. 210 Anm. 34.

enthaltende v. 5, sondern der ganze Abschnitt I, 3—6. Vor der Wiederauffindung des lateinischen Fragments konnte man versucht sein, die Auslassung für eine beabsichtigte zu halten. Anstatt sich damit zu quälen, gleich dem Verfasser des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen, die fraglichen Sätze für seine Zeit mundgerecht zu machen, hätte der Bearbeiter sich kurz resolvirt, den ohnehin seinem Geschmack nicht recht zusagenden Abschnitt ganz zu unterdrücken. Allerdings musste es Bedenken erregen, dass er auf die Einschärfung von Herrnworten wie *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν κτλ.* (v. 3), *ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἔν, κτλ.* (v. 4) so ohne weiteres verzichtete. Blieb doch, auch wenn er alles und jedes ausschied, was irgendwie Anstoss erregen oder als unzweckmässig erscheinen konnte, immer noch mehr als die Hälfte des fraglichen Abschnitts übrig, was er ganz unbedenklich einem der von ihm redend eingeführten Apostel hätte in den Mund legen können. Indessen, die Thatsache, dass der betreffende Abschnitt in der Apostol. Kirchenordnung fehlt, liess sich so immerhin erklären, wenn auch nicht in völlig befriedigender Weise. Seit der Wiederauffindung des lateinischen Fragments, in welchem, wie wir gesehen haben, genau dasselbe Stück fehlt, wird man sich bei dieser Erklärung nicht mehr beruhigen können. Wenn es in dem Geschmack des griechischen Bearbeiters begründet war, dass er sich an dieser Stelle durch einen Sprung über seine alte Vorlage hinwegsetzte, so wird sich schwerlich jemand dazu entschliessen können, den lateinischen Übersetzer der *Αἰδαχή* diesen Sprung einfach mitmachen zu lassen. Vielmehr liegt die Annahme nun sehr nahe, dass beide, der Verfasser der Kirchenordnung wie der lateinische Übersetzer, den fraglichen Abschnitt überhaupt nicht vorgefunden haben. Gab es vielleicht Exemplare der *Αἰδαχή*, in welchen hier durch Zufall eine Lücke entstanden war? Das betreffende Stück enthält in der Gestalt, wie es die constantinopolitanische Handschrift darbietet, etwa 865 Buchstaben; nicht viel mehr stehen z. B. im Codex Rossanensis auf einem Blatt (c. 890). Vielleicht war schon früh in einem Exemplar der *Αἰδαχή* an dieser Stelle ein Blatt ausgefallen und so eine Anzahl lückenhafter Abschriften in Umlauf gekommen. Unter den möglichen Erklärungen für das Zusammentreffen der Kirchenordnung mit dem lateinischen Übersetzer in der Auslassung des



ganzen Abschnitts I, 3—6 erscheint mir diese als die wahrscheinlichste <sup>11)</sup>.

Über das Alter der Übersetzung enthalte ich mich jeder Vermuthung. Ich bemerke nur, dass auch Pez die Melker Handschrift spätestens dem 10. Jahrhundert zuweist <sup>12)</sup>. Dass die Übersetzung selbst um Jahrhunderte älter sein kann, wird ohnehin niemand bestreiten. Auch für den Ort der Entstehung geben die wenigen Zeilen keinen Fingerzeig <sup>13)</sup>.

Die oben S. 21 aufgeworfene Frage: „gab es eine lateinische Bearbeitung der *Διδαχή*?“ hat nun ihre Beantwortung gefunden. Aber das räthselhafte Citat in der Schrift *de aleatoribus* bleibt nach wie vor dunkel, und auch auf Rufin's 'Duae viae vel Iudicium secundum Petrum' fällt daraus kein neues Licht <sup>14)</sup>. Dahingestellt muss es auch bleiben, ob Lactantius diese oder überhaupt eine lateinische Übersetzung der *Διδαχή* gekannt hat. Damit aber berühre ich eine Frage, welche meines Wissens bisher noch nicht aufgeworfen, geschweige denn näher untersucht worden ist. Es mögen daher einige darauf bezügliche Bemerkungen hier ihre Stelle finden.

Dass sich bei Lactantius eine Ausführung über die beiden

11) Bei dem geringen Umfange der *Διδαχή* ist von vornherein anzunehmen, dass sie meist mit anderen Büchern zusammen abgeschrieben worden sein wird. Es hätte also in dem zu supponirenden Exemplare der Anfang der Schrift auf dem Verso eines Blattes gestanden, zugleich mit dem Schluss des vorhergehenden Buches. Denn der Anfang der *Διδ.* bis I, 3 *ἡ διδαχή ἐστὶν αὐτή*, enthält mit den beiden Überschriften zusammen nur c. 303 Buchstaben, während eine volle Seite (das Blatt zu 865 Buchstaben gerechnet) c. 433 Buchstaben gefasst haben würde.

12) *Dissertatio isagogica* in Tom. IV, p. IV: 'Ad quae accedit antiquitas Codicis Mellicensis, nunc signati Lit. Q. num. 52. qui minimum seculum X. si non IX. ductu litterarum refert'. Von der *Doctrina Apostolorum* selbst ist in der *Dissert. isagog.* nicht die Rede.

13) Dass 'tendiculum' bisher nur bei dem Afrikaner Vigilius nachgewiesen wurde, ist mir nicht entgangen (s. o. Anm. 6). Ich bin aber nicht so kühn, hierin einen Fingerzeig zu erblicken.

14) Auffallend ist, dass Rufin in seiner Übersetzung von Euseb. h. e. III, 25 das pluralische *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* mit 'Doctrina quae dicitur apostolorum' wiedergiebt (s. o. S. 5 Anm. 1). War ihm etwa die sonst 'Duae viae' oder 'Iudicium secundum Petrum' genannte Schrift doch auch unter dem Titel 'Doctrina apostolorum' bekannt (vgl. auch oben S. 22 f.)?

Wege findet, ist nicht unbemerkt geblieben. In den Commentaren zu ep. Barn. c. XVIII pflegt darauf hingewiesen zu werden<sup>15)</sup>. Auf ein Abhängigkeitsverhältniss aber hat man daraus nicht schliessen zu müssen geglaubt. Das Bild von den beiden Wegen ist älter als Barnabas<sup>16)</sup>. Und wenn Lactantius im Zusammenhange damit auch die beiden Führer, den Führer auf dem Lebens- und den Führer auf dem Todeswege, auftreten lässt<sup>17)</sup>, so weiss man, dass auch dieser Gedanke leicht aus anderer Quelle geschöpft sein kann<sup>18)</sup>. Es gilt nun zuzusehen, wie sich die Ausführungen des Lactantius über die beiden Wege zum ersten Capitel der *Λιδαχή* verhalten. Wenn es hierzu eines besonderen Impulses bedarf, so empfangen wir ihn durch die Erwägungen, zu welchen die wiederaufgetauchte lateinische Übersetzung Anlass giebt.

Von den beiden Wegen handelt Lactantius nicht nur im 6. Buch der Divin. Instit., welches zu ep. Barn. c. XVIII citirt zu werden pflegt, sondern auch in den entsprechenden Abschnitten der Epitome. Was in der breiten Ausführung des grösseren Werkes weit auseinander fällt, tritt in der knapperen Darstellung des kleineren näher zusammen, so dass die Übersicht erleichtert und das Gerippe deutlicher wird. Legen wir der Vergleichung mit der *Λιδαχή* die kürzere Fassung zu Grunde, so überrascht uns die Wahrnehmung, dass das 59. Capitel der Epitome eigentlich nichts weiter ist, als eine mit philosophischen Floskeln verbrämte Paraphrase von *Λιδ.* I, 1. 2. Doch man urtheile selbst.

Lactantius, Epit. div. instit.

c. LIX.

*Λιδαχή*, I, 1. 2.

Ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς  
καὶ μία τοῦ θανάτου.

Duas esse humanae vitae  
vias<sup>19)</sup>, nec philosophis igno-

tum fuit, nec poetis: sed eas utrique diverso modo

15) Vgl. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes. Leipzig 1869, S. 348.

16) Vgl. Harnack zu ep. Barn. c. XVIII.

17) Divin. instit. VI, 3 (Migne, Patr. Lat. T. VI, Col. 643) cf. VI, 7 (Migne, Col. 658 s.): s. u. S. 285.

18) Vgl. Harnack zu Herm. Mand. VI, 2, 1.

19) Vgl. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 641): Duae sunt viae . . . per quas humanam vitam progredi necesse est etc.

induxerunt. Philosophi alteram industriae, alteram inertiae esse voluerunt: sed hoc minus recte, quod eas ad sola vitae huius commoda retulerunt. Melius poetae, qui alteram iustorum, alteram impiorum esse dixerunt. Sed in eo peccant, quod eas non in hac vita, sed apud inferos esse aiunt. Nos utique rectius, qui alteram vitae, alteram mortis, et hic tamen esse has vias dicimus<sup>20</sup>). Sed illa dexterior, qua iusti gradiuntur, διαφορὰ δὲ πολλή μεταξὺ τῶν non in Elysium fert, sed in δόο δόων. coelum. Immortales enim fiunt.

Sinisterior ad tartarum; aeternis enim cruciatibus addicuntur iniusti.

Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς Tenenda est igitur nobis iustitiae via, quae ducit ad vitam. Primum autem iustitiae officium est, deum agnoscere ut parentem, eumque metuere ut dominum, diligere ut patrem<sup>21</sup>). Idem enim nos genuit, qui vitali spiritu animavit, qui alit, qui salvos facit. Habet in nos non modo ut pater, verum etiam ut dominus licentiam verberandi, et vitae ac necis potestatem; unde illi ab homine duplex honos, id est, amor cum timore debetur. Secundum iustitiae officium est, hominem agnoscere velut fratrem<sup>22</sup>). Si enim nos

ideus fecit, et universos ad iustitiam vitamque aeternam pari conditione generavit, fraterna utique necessitudine cohaeremus, quam qui non agnoscit, iniustus est . . . Sed radix iustitiae, et omne fundamentum aequi- πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ tatis est illud, ut ne facias ulli

20) Vgl. Divin. Institut. VI, 3 (Migne, Col. 643): Nos igitur melius et verius, qui duas istas vias coeli et inferorum esse dicimus, quia iustis immortalitas, iniustis poena aeterna proposita est.

21) Vgl. Divin. Institut. VI, 9 (Migne, Col. 662): Huius legis caput primum est, ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere etc.

22) Vgl. Divin. Institut. VI, 10 (Migne, Col. 666): Sed tamen primum officium iustitiae est, coniungi cum deo; secundum, cum homine etc. Dazu VI, 11 (Migne, Col. 671): Id autem ipsum conservare humanitatem, quid aliud est, quam diligere hominem, quia homo sit, et idem quod nos sumus?

γίνεσθαι σοι, καὶ οὐ ἄλλοι μὴ quod pati nolis<sup>23</sup>); sed alterius animi de tuo metiaris . . .

Von hier an treten die Parallelen nur noch zerstreut und vereinzelt auf<sup>24</sup>), und die wörtliche Übereinstimmung wird immer seltener. Aber das Vorliegende spricht wohl schon deutlich genug. Es hätten freilich, statt der Sätze aus der *Αἰδαχή*, auch die entsprechenden Stellen aus der sogen. Apostolischen Kirchenordnung in die erste Columnne gesetzt werden können. Und in der That wird die Möglichkeit, dass Lactantius die letztere Schrift kannte, offen gelassen werden müssen<sup>25</sup>). Wenn es aber nicht zu kühn ist anzunehmen, dass die lateinische Übersetzung, aus welcher das oben mitgetheilte Fragment stammt, älter ist als die *Divin. Instit.*, so bietet sich die folgende Beobachtung dar, welche vielleicht zu Gunsten der *Αἰδαχή*, und zwar in ihrer lateinischen Gestalt, geltend gemacht werden kann.

Es wurde schon bemerkt, dass Lactantius in Verbindung mit den beiden Wegen auch von den beiden Führern handelt. In der *Epitome* ist nicht davon die Rede. *Divin. Instit.* VI, 3 (Migne, Col. 643) aber lesen wir: 'Has igitur vias longe aliter inducimus, quam a philosophis induci solent. Primum, quod utrique praepositum esse dicimus ducem, utrumque immortalem: sed alterum honoratum, qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui vitiis ac malis'. Wir erinnern uns, dass in der lateinischen Übersetzung sich an der entsprechenden Stelle ein Zusatz findet, wo die beiden Engel eingeführt werden (s. oben S. 279). Die Übereinstimmung ist zwar keine wörtliche, aber der zu Grunde liegende Gedanke ist der gleiche. Wir sahen ferner, dass der lateinische Übersetzer gleich zu Anfang die

23) Vgl. *Divin. Instit.* VI, 23 (Migne, Col. 720): Nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri, quicquid ipse ab altero pati nolis.

24) Vgl. z. B. zu *Αἰδ.* II, 2 (οὐ φοβέσῃς τέκνον ἐν φόρῳ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς) *Divin. Instit.* VI, 20 (Migne, Col. 708): Ergo ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere, quae vel maxima est impietas . . . Verum homines . . . rudibus adhuc et simplicibus animis abnegant lucem non a se datam.

25) Die *Divin. Instit.* sind nach dem gewöhnlichen Ansatz zwischen 307 und 310 verfasst. Der Annahme, dass die *Apost. KO.* damals schon vorlag, scheint nichts im Wege zu stehen, s. o. S. 218 f.

Worte 'lucis et tenebrarum' hinzugefügt hat: auch Lactantius charakterisirt in demselben Capitel, wo er die beiden Führer erwähnt, die beiden Wege durch Herbeiziehung des Gegensatzes von Licht und Schatten <sup>26)</sup>. — Die Gedanken, resp. Bilder, welche den Kern der Ausführungen des Lactantius ausmachen, finden sich einzeln und theilweise bei Barnabas und Hermas, in der Apostol. Kirchenordnung und im griechischen Original der *Αἰσαχη*: sie finden sich nirgends in solcher Vollständigkeit zusammen, wie in der lateinischen *Doctrina Apostolorum*. Ist das Zufall? Es kann sein; aber Beachtung und ernstliche Erwägung verdient diese Wahrnehmung gewiss.

---

26) *Divin. Instit.* VI, 3 (Migne, Col. 644): *Forma quoque ipsarum viarum non ita est, ut illi (sc. philosophi) putaverunt. Quid enim opus est Y littera in rebus contrariis atque diversis? Sed altera illa melior conversa est ad solis ortum, altera illa deterior, ad occasum; quoniam qui veritatem ac iustitiam sequitur, is, accepto immortalitatis praemio, perenni luce potietur: qui autem ab illo malo duce illectus praetulerit vitia virtutibus, mendacium veritati, necesse est ad occasum et tenebras deferatur.*



## Zusätze und Berichtigungen.

Proleg. S. 11 Z. 12 lies „Leone“.

Proleg. S. 12 Z. 2: Ausdrücklich angekündigt hatte Bryennios nur die Herausgabe der Briefe des Ignatius und Barnabas.

Zu Proleg. S. 12 Anm. 20: Während des Druckes sind mir noch folgende Ausgaben der *Αἰδαχή* und Arbeiten über dieselbe bekannt geworden (die mit einem Stern bezeichneten habe ich bisher noch nicht eingesehen): Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem recept.* (Lipsiae) Edit. II. Fasc. 4 p. 87—121: „*Doctrina XII apostolorum*“. — Wünsche, *Lehre der zwölf Apostel*, ins Deutsche übertragen (Leipzig). — \*Hitchcock and Brown, *Teaching of the twelve apostles* (New York). — \*Prins, *Αἰδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. E codice Hierosol. nuperrime ed. Ph. Bryennios, in *usum studiosae iuventutis repet.* (Lugduni Bat.). — \*De tolv apostles laerdom. Et skrift fra det andet kristelige århundrede, oversat af C. Warming (Kopenhagen). — Boase in: „*The Academy*“ 19. April 1884. — *Evang. Kirchenzeitung* 1884 Nr. 18. — Smyth in: „*The Andover Review*“ 1884 May p. 533—547: „*Baptism in the Teaching and in early Christian Art.*“ — \*Farrar, „*The Teaching of the apostles*“ in: „*Contemp. Review*“ 1884 May p. 698—706. — Zahn, *Die Lehre der zwölf Apostel* in: „*Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons*“. III. Theil S. 278—319. — Funk, *Die „Doctrina apostolorum“ in der „Tüb. Theol. Quartalschr.“* 1884 H. 3 S. 381—402. — \*P. Cassel in der Zeitschrift „*Sunem*“ 1884 Nr. 25. — \*Bryennios, Φ., [A letter] in: „*The Andover Review*“ 1884 June p. 662. 663. — \*Muralt, E. de, *L'enseignement des douzes apôtres* in: „*Rev. de théologie et de philosophie*“ 1884 Mai p. 278—291. — \*Gordon, „*The teaching of the twelve apostles*“ in: „*Modern Review*“ 1884 July p. 446—480. Ich bedaure es, dass ich diese Ausgaben und Untersuchungen nicht mehr habe benutzen können. Auf einen wichtigen Punkt hier noch einmal einzugehen sei gestattet. Funk und Zahn sind für die Priorität der *Αἰδαχή* vor dem Barnabasbrief eingetreten; aber — von anderen Gegengründen, die ich Proleg. S. 81—87 angeführt habe, abgesehen — das Verhältniss von *Αἰδ.* 16, 2 zu Barn. 4, 9 beweist allein schon die Priorität des Barnabasbriefes. Das 16. Capitel der *Αἰδαχή* ist offenbar eine Bearbeitung eschatologischer Sprüche Jesu (nach Mt. und Lc.) und (vielleicht) des Paulus, also ein secundäres Product. Mitten darinnen steht der Vers, der sich wesentlich ebenso

bei Barnabas findet. Wäre dieser der spätere, so hätte er gerade den einzigen Vers, der das geistige Eigenthum des Verfassers der *Διδαχή* gewesen ist, sich angeeignet. Umgekehrt spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, dass, da alle übrigen Verse des 16. Capitels entlehnt sind, auch *Αιδ.* 16, 2 entlehnt ist. Ferner aber — und das ist wo möglich noch entscheidender — der Verfasser des Barnabasbriefs ist der Überzeugung, dass die Endzeit bereits im Kommen begriffen ist (s. c. 4, 3: τὸ τέλειον σκάνδαλον ἡγγικεν), und dass die „letzten Tage“ bereits da sind. Er schreibt daher c. 4, 9: διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν. Der Verfasser der *Διδαχή* dagegen zeigt sich von der sicheren Überzeugung, dass das Ende jetzt einbrechen werde, nicht mehr durchdrungen. Daher fehlt bei ihm das „νῦν“, und er beschreibt einfach, wie es in den letzten Tagen zugehen werde, ohne die Gewissheit auszudrücken, dass dieselben bevorstehen: οὐ γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται κτλ. Man kann doch unmöglich verkennen, dass dies eine mattere und spätere Formulirung ist.

Zu Proleg. S. 20—24: S. Gebhardt's Abhandlung in diesem Heft S. 275—286.

Proleg. S. 51 Z. 3 v. u. ff. ist irrthümlich der *Διδαχή* ein absolutes Verbot des Schwörens aufgebürdet.

Proleg. S. 77 Z. 5 ist „Alex. Sev.“ zu lesen.

Proleg. S. 81 Z. 3 ist „Parallelentafel“ zu lesen.

Proleg. S. 186 Z. 18 lies „τοῦ“ für „μοῦ“.

Zu Proleg. S. 203: Zahn, Forschungen III S. 283, hat daran erinnert, dass er bereits in seinem „Ignatius von Antiochien“ (1873) S. 583 gegen Lagarde und Hilgenfeld die ap. KO. nicht dem 2. Jahrh., sondern der Zeit des Origenes zugewiesen und die (richtige) Hypothese aufgestellt hat, dass Clemens Alex. an der bekannten Stelle nicht die ap. KO., sondern eine Quellenschrift derselben citirt habe.

Accente resp. Spiritus' sind abgesprungen S. 8 Z. 1 (οι), S. 10 Anm. Z. 2 (σοφος), S. 31 Z. 1 (ὄτι), S. 37 Z. 13 (τῶν ἀποστόλων). — Zu S. 2 ist zu bemerken, dass Bryennios (Proleg. S. 95) ausdrücklich angiebt, dass die Handschrift keine Capitel- oder Paragrapheneintheilung enthalte. — S. 9 Z. 12 ist „falsch“ vor „schwören“ einzusetzen. — S. 16 Z. 20: Meine (Proleg. S. 13 n. 21) ausgesprochene Vermuthung, dass die Handschrift δοῦλοι biete, ist mir brieflich von Bryennios bestätigt worden. — S. 16 Z. 22 ist das Komma zu tilgen, S. 48 Z. 6 ist „δ“ zu lesen, S. 48 Anm. Z. 7 ὁμολογησάτωσαν, ὄτι. S. 56 Anm. Z. 6 lies § 6. S. 60 Z. 1 hat Hilgenfeld „ἀκονέσθω“, S. 63 Z. 2 „ἐπ“ für „ἐπ“ zu lesen vorgeschlagen. Ersteres dürfte zu billigen sein.

# Inhaltsverzeichniss.

## Prolegomena.

### § 1. Die Geschichte der *Αἰδαρχή* in der Kirche und ihre Überlieferung in der constantinopolitanischen Handschrift . . . . S. 5—24

S. 5 f. Das Zeugniß des Eusebius. S. 8 f. Athanasius. S. 9 f. Die späteren Zeugnisse. S. 11 f. Die constantinopolitanische Handschrift und die Ausgabe des Bryennios. S. 14 f. Clemens Alexandrinus. S. 16 f. Origenes, Eusebius, Athanasius. S. 18. Die *Αἰδαρχή* in der kirchenrechtlichen Literatur. S. 18 f. Schlussausführung über die Geschichte der *Αἰδαρχή* im Morgenland (Johannes Climacus). S. 20—24. Die *Αἰδαρχή* im Abendland: Pseudocyprian, Rufin, Hieronymus.

### § 2. Der Titel, die Adresse und der Zweck der Schrift. . . S. 24—37

S. 24 f. Erklärung des Titels: *Αἰδαρχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Sprachgebrauch des Wortes *Αἰδαρχή*, Beweis der Echtheit des Titels. S. 27 f. Erklärung der Adresse: *τοῖς ἔθνεσιν*, und Beweis ihrer Echtheit: die Schrift ist nicht für Judenchristen, auch nicht für Katechumenen bestimmt, sondern für vollbürtige Heidenchristen. S. 30 f. Erklärung, wie es in der Tradition zur Verkürzung des Titels gekommen ist. S. 32 f. Der Zweck der Schrift: sie will die wichtigsten Regeln für das christliche Leben in übersichtlicher, leicht behaltlicher Form zusammenstellen; die *διδάγματα τοῦ κυρίου* enthalten vor allem Anweisungen für das christliche Leben; die dogmatische Unterweisung kommt in den Gebeten zum Ausdruck. Vergleichung mit dem Pliniusbrief, I Clemens, Barnabas, II Clemens, Hermas und Justin. Bedeutung der richtigen Erkenntniß des Zwecks der Schrift für die älteste Kirchengeschichte.

### § 3. Die Disposition und der Inhalt der Schrift. . . . S. 37—63

S. 37 f. Allgemeines. Vorzüglichkeit der Disposition. Die *Αἰδαρχή* giebt wenige neue Räthsel auf, bestätigt vielmehr und vertieft alte Erkenntnisse und schliesst sie ab. S. 38 f. Übersicht über die Disposition. S. 40 f. Nachweis, dass das 6. Capitel eng zu cc. 1—5 gehört; Bedeutung dieser Einsicht: vollkommene und zureichende Sittlichkeit. Der Verfasser ist kein Enkratit. S. 44 f. Nachweis, dass der erste Haupttheil der Schrift nicht mit c. 6, sondern mit c. 10 schliesst.

S. 45—57. Untersuchungen über den ersten Abschnitt des ersten Haupttheils („die beiden Wege“); die Disposition dieses Theils. S. 45 f. Nachweis, dass für den Verfasser sich die Gottesliebe in der Feindesliebe und in der Weltentsagung darstellt. Wichtigkeit dieses Ergebnisses. S. 49 f. Der Verfasser unterscheidet scharf zwischen Gottes- und Nächstenliebe. S. 50 f. Über die eigenthümlichen Zusätze, welche der Verf. bei der Ausführung der Gottesliebe gemacht hat. S. 51 f. Die groben Sünden im Verkehr mit dem Nächsten. S. 52 f. Die feineren Sünden im Verkehr mit dem Nächsten. S. 53 f. Die Regelung des Verkehrs mit den Brüdern. S. 57—60. Untersuchungen über den zweiten Abschnitt des ersten Haupttheils (cc. 7—10). Nachweis des eigentlichen Interesses des Verfassers. S. 60 f. Übersicht über den Inhalt des zweiten Haupttheils. Begründung der Disposition. S. 63 Die Schlussermahnung (c. 16).

#### § 4. Die Quellen der Schrift . . . . . S. 63—88

S. 63 f. Allgemeines über die Abhängigkeit der *Αἰσαχὴ* von älteren Schriften. S. 64 f. Nachweis der Quellen; der Verfasser kennt noch keinen NTlichen Kanon. S. 66 f. Tabellarische Übersicht über die vom Verfasser in jedem Capitel benutzten Quellen. S. 68 f. Das Alte Testament. S. 69—79 Untersuchungen über das Evangelium, welches der *Αἰσαχὴ* zu Grunde liegt. S. 70—76 Paralleltafel der evangelischen Citate. S. 76 f. Nachweis, dass der Verfasser unter dem „Evangelium des Herrn“ ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Ev. verstanden und benutzt hat. S. 78 f. Hinweis auf eine überraschende Parallele im Diatessaron Tatians. S. 79—81 Nachweis, dass er das Johannes-Ev. nicht benutzt hat, dass aber die von ihm aufgenommenen eucharistischen Gebete den Reden Jesu im 4. Ev. sehr verwandt sind. S. 81—87 Der Barnabasbrief. Nachweis, dass der Verf. denselben ausgiebig und nicht nur zur Darstellung der beiden Wege verwerthet hat. Art der Benutzung, Abschwächungen. S. 86 f. Die richtige Einsicht in das Verhältniss der *Αἰσαχὴ* zum Barnabasbrief ist in mehrfacher Hinsicht für die alchristliche Literaturgeschichte von hohem Werth. S. 87 Die Mandata des Hirten sind höchst wahrscheinlich dem Verf. der *Αἰσαχὴ* bekannt gewesen. S. 87 f. Ob er paulinische Briefe und andere NTliche Schriften gekannt hat, ist nicht völlig sicher.

#### § 5. Die Gemeindegustände. Zeit und Ort der *Αἰσαχὴ* . . . S. 88—170

*I. Die Organisation der Gesamtkirche und der Gemeinde nach der Αἰσαχὴ unter Vergleichung der anderen Urkunden. . . . .* S. 88—158

1. Die Christenheit oder die Kirche . . . . . S. 88—93

S. 88 f. Auffassung der Christenheit; die Einheit derselben. S. 89 f. Die Stücke, welche die geistige Einheit der Kirche begründen; noch keine formulirte regula fidei. S. 90 f. Die sichtbaren Merkmale der Einheit der Christenheit. Die Gastfreundschaft (Bedingungen und

Schranken derselben, die Regelung des Verkehrs der Christen, die Pflicht der Arbeit). S. 93 Auch der gemeinsame Besitz der Prediger des göttlichen Worts ist ein Merkmal der Einheit.

2. Die Geehrten in der Christenheit: Apostel, Propheten und Lehrer . . . . . S. 93—137

S. 93 f. Die neuen und entscheidenden Aufschlüsse, welche die *Διδαχή* hier bringt. S. 94 f. Ihr Verfasser kennt nur eine Klasse von Geehrten in den Gemeinden, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als ministri evangelii. Principielle Wichtigkeit dieser Thatsache. S. 94 f. Excurs über die *ἡγούμενοι* und *προηγούμενοι* in den ältesten christlichen Schriften; Nachweis, dass auch sie die Lehrer sind. S. 96 f. Die Prediger sind freie Lehrer, deren Beruf auf ein göttliches Charisma zurückgeht; sie sind nicht ständige Beamte einer Einzelgemeinde, sondern Lehrer der Kirche. S. 97 f. Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt. S. 98—110. Sie zerfallen in Apostel, Propheten und Lehrer, und diese Unterscheidung ist eine uralte und zugleich allgemeine in der Christenheit gewesen. S. 98 f. Besprechung der Stellen I Cor. 12, 28; Act. 11, 27; 15, 22. 32; 13, 1; Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11 und mehrerer Stellen aus dem Hirten. S. 103 f. Qualitäten und Functionen der Apostel, Propheten und Lehrer. S. 104 f. Bedeutung derselben für das Leben und die Einheit der Christenheit in vorkatholischer Zeit. S. 105 f. Die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke sind das literarische Denkmal jener alten Kirchenlehrer. S. 106—109 Excurs über die Geschichte dieser katholischen Schriftstücke in der Kirche. Die Hypothese, dass ihnen erst in der katholischen Zeit je ein Name eines der Zwölfapostel vorgesetzt worden ist, wird zur Prüfung vorgelegt. S. 107—110 Hinweis darauf, welche Bedeutung es für die spätere, katholische, episkopale Verfassung der Gesamtkirche gehabt hat, dass schon die älteste Christenheit Kirchenlehrer, nicht nur Gemeindebeamte, besessen hat. S. 110—112 Übersicht über sämtliche Stellen aus der urchristlichen Literatur, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer vorkommen.

S. 111—118 *Die Apostel*. S. 111 f. Qualitäten der Apostel: sie sind wandernde Missionare, die nichts besitzen und sich auch in einer christlichen Gemeinde nicht niederlassen dürfen. Vergleichung der Stelle Euseb. h. e. III, 37. S. 114 Die Gemeinden brauchten Schutz gegen unberufene Apostel. S. 115 f. Umfang des Begriffs „Apostel“ in der ältesten Zeit. Untersuchung der NTlichen Quellenstellen. Das besondere Ansehen der Zwölfapostel war ursprünglich nicht durch den Namen „Apostel“ ausgedrückt. Man besass noch im 2. Jahrhundert Apostel. Ursachen, welche den Begriff des Apostolats verengt haben. Diese Verengung hat sehr frühe begonnen (Paulus, Clemens, Ignatius, Polykarp, Justin). S. 113 f. 117 Die „Evangelisten“. S. 117 Die „siebzig Jünger“. Die Apostel verschwinden um die Mitte des 2. Jahrhunderts.



- S. 119—131 *Die Propheten*. S. 119 f. Unter den Predigern standen die Propheten für den Verf. der *Αἰδαχή* im Vordergrund. Reproduction seiner ausführlichen Angaben über dieselben. Ihre Qualitäten, Rechte und Pflichten. S. 121 f. Die Gefahr, dass unberufene Propheten die Gemeinden ausbeuteten, war eine grosse. Das Ansehen der Propheten war aber bereits auch schon im Wanken. Misstrauen gegenüber der *πολιτεία* der Propheten. S. 122 Die Form der Prophetie ist nach der *Αἰδαχή* verständliches Reden im Zustand der Ekstase. S. 122—130 An vierzehn Punkten wird gezeigt, dass die Angaben der *Αἰδαχή* über Propheten aus anderen Zeugnissen beglaubigt werden können, resp. dass die *Αἰδ.* Licht über dieselben verbreitet (S. 123 Nachweis, wie lange sich die Propheten in der Christenheit gehalten haben; s. auch S. 127; S. 124 f. Die *Αἰδαχή* und der Bericht Lucian's; Nachweis ihrer Übereinstimmung; Nachweis, dass der Antimontanist bei Eusebius ein neues Kriterium für die Geltung der Propheten aufgestellt hat, indem er behauptet, sie seien zu einer asketischen Lebensweise und zur Zurückweisung von Geschenken verpflichtet; S. 128 Die Darbringung der Erstlingsgaben in der *Αἰδαχή* und nach Irenäus; S. 128 f. Die Bezeichnung des Apostels Johannes bei Polykrates als Hoherpriester erklärt sich als Bezeichnung der prophetischen Begabung des Johannes; S. 130 Der Titel der Schrift Melito's *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* empfängt aus der *Αἰδαχή* Licht; S. 130 f. Die Schilderung der Propheten bei Celsus). S. 131 Die *Αἰδαχή* hat mit dem Montanismus nichts zu thun; aber sie beleuchtet doch den Ursprung desselben.
- S. 131—137 *Die Lehrer*. S. 131 Die Angaben der *Αἰδαχή*. S. 131 f. Alte Zeugnisse über christliche Lehrer. S. 133 f. Lehrer und Schulen, Kirche und Schulen in der Christenheit. S. 134 f. Geschichte der Lehrer in der Kirche. Die episkopale Organisation und die Lehrer. Sie haben sich besonders in Ägypten lange gehalten. Origenes, Lucian.
3. Die Einzelgemeinde . . . . . S. 137—140
- S. 137 f. Die Souveränität der Einzelgemeinde nach der *Αἰδαχή*. S. 139 f. Die für die Constitution einer Einzelgemeinde wesentlichen Stücke sind der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, die Einsetzung von Episkopen und Diakonen und die brüderliche Zuchtübung.
4. Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen . . . . . S. 140—158
- S. 140 f. Die Angaben der *Αἰδαχή* über dieselben in ihrer hohen Bedeutung. S. 142 f. Das Schweigen über die Presbyter in der *Αἰδαχή*. S. 143 Die *Αἰδ.* unterscheidet nicht zwischen dem Amt der Episkopen und dem der Diakonen. S. 143 f. Dies Amt ist ursprünglich ein administratives, seine Inhaber stehen nicht über der Gemeinde. S. 145 f. Die Episkopen sind zu hohem Ansehen gelangt, weil die Prädikate der Prediger des Worts auf sie übertragen wurden. S. 146 f. Die dreifache Organisation in den ältesten Gemeinden (die geistliche,

die patriarchalische und die administrative). S. 147 f. Die Einsetzung von Gemeindebeamten durch Apostel. S. 149 Die vierte Organisation oder die aristokratische. S. 150 Nachweis dieser Organisationen bei Hermas. S. 151—158 Darlegung, wie der Episkopat dadurch zum Supremat geworden ist, dass er die Gewalten der verschiedenen Organisationen in sich vereinigte. Die geschichtlichen Bedingungen, unter welchen sich diese Entwicklung vollzogen hat. Den Ausgangspunkt zeigt I Cor. 12, 28, die Mitte der Hirte und die *Αἰδαχή*, den Endpunkt besonders deutlich als Erster der Bischof Hippolyt. Der Gedanke der Übertragung des apostolischen Amtes ist der neue Gedanke, der die Neuordnung begründet hat. Die hierarchische, katholische Verfassung ist aus der Verschmelzung der geistlich-enthusiastischen, der patriarchalischen und der administrativen Organisation der ältesten Gemeinden und auf Grund einer geschichtlichen Fiction entstanden (S. 156 f. Die alten wandernden Prediger und die Entstehung des Mönchthums sowie das Aufkommen der Instanz der „Kirchenväter“).

II. Zeit und Ort der *Αἰδαχή* . . . . . S. 158—170

1. Die äusseren Gründe S. 158—160. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich behaupten, dass die *Αἰδ.* zwischen 135 (140)—165 in Ägypten abgefasst worden ist.

2. Die inneren Gründe S. 161—170. Die *Αἰδ.* ist höchst wahrscheinlich zwischen c. 120—c. 165 in Ägypten abgefasst.

## § 6. Die Bearbeitungen der *Αἰδαχή τῶν ἀποστόλων* und ihre Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur . . . S. 170—268

1. Die *Αἰδαχή* und das 7. Buch der apostolischen Constitutionen . . . . . S. 170—192

S. 170 f. Abfassungszeit und -ort des 7. Buchs der ap. Constit., theologische Haltung. S. 171 Das 7. Buch ist eine erweiternde Bearbeitung der *Αἰδαχή*. S. 171 f. Bedeutung dieser Einsicht für den Text des 7. Buchs, für den Text der *Αἰδαχή*, für den Standpunkt und das Verfahren des Verfassers des 7. Buchs. S. 173—178 Genaue Darlegung dieses Verfahrens. S. 178—192 Abdruck des 7. Buchs (c. 1—32) mit Hervorhebung der der *Αἰδαχή* entnommenen Sätze.

2. Die *Αἰδαχή* und die sog. ap. Kirchenordnung. S. 193—241  
S. 193—209 Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO.  
S. 193 Wansleb. S. 194 f. Ludolf, Grabe. S. 195 f. Whiston, Fabricius, Bickell. S. 198 f. Tattam, der Anonymus im Christian Remembrancer, Bunsen. S. 199 f. Lagarde. S. 202 f. Böhmer, Pitra. S. 203 f. Hilgenfeld, von Gebhardt. S. 205 f. Lightfoot, Lagarde, Krawutzky. S. 208 f. Lipsius, Bryennios. S. 209—225 Kritische Untersuchung der ap. KO. S. 209 Der Ausgangspunkt der Kritik, die Texteszeugen. S. 209 f. Das Ansehen der ap. KO. S. 210 f. Nachweis, dass die *Αἰδαχή* eine Quelle der ap. KO. gewesen ist. Das Verfahren des Bearbeiters.

S. 212 f. Nachweis von zwei weiteren Quellen der ap. KO., die dem Ende des 2., resp. dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehören. Nachweis, dass auch der Barnabasbrief und ein altes Apostelverzeichnis benutzt sind. S. 215 f. Das Verfahren des Bearbeiters. S. 218 f. Nachweis, dass die ap. KO. wahrscheinlich c. 300 resp. etwas später compilirt ist und zwar in Ägypten, wohin alle Spuren und die spätere Geschichte des Buchs weisen. S. 220 f. Über die verkürzten Recensionen der ap. KO. im Ottob., Mosq. und bei dem Syrer. S. 221 f. Über den Titel der ap. KO. S. 222—225 Allgemeines über den Zweck der Schrift und die Bedingungen, unter denen sie entstanden ist. S. 225—237 Recensirter Text der ap. KO. mit Hervorhebung der der <i>Διδαχή</i> entnommenen Stellen.	
S. 237 Tabellarische Übersicht über die Quellen und Bearbeitungen der <i>Διδαχή</i> .	
S. 238 Tabellarische Übersicht über die Quellen und die Geschichte der ap. KO.	
S. 239—241 Allgemeines über den Ursprung der „apostolischen Rechtsordnungen“ und über die Art und Weise, wie sich in der Form apostolischer Anordnungen ATliche Cäremonialgebote in die Kirchen eingeschlichen haben. S. 241 Das sog. Pfaffische Fragment.	
3. Die <i>Διδαχή</i> , die <i>Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων</i> , die Ignatiusbriefe und der Interpolator dieser Schriften. S. 241—268	
S. 241 f. Die Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen ( <i>Διδασκαλία</i> ) ist von der <i>Διδαχή</i> unabhängig. S. 243—265 Nachweis, dass ein und derselbe Schriftsteller die <i>Διδασκαλία</i> , die <i>Διδαχή</i> und die Ignatiusbriefe interpolirt hat. Pseudoclemens also mit Pseudoignatius identisch ist (S. 244 f. Pseudoignatius. S. 245—256 Beweis, dass der Interpolator der <i>Διδαχή</i> [Ap. Const. lib. VII] und Pseudoignatius identisch sind. S. 256—258 Beweis, dass der Interpolator der <i>Διδασκαλία</i> [Ap. Const. lib. I—VI] und <i>Διδαχή</i> identisch sind. S. 258—264 Beweis, dass Pseudoignatius und der Interpolator der <i>Διδασκαλία</i> identisch sind). S. 265 f. Die Zeit der Fälschung. S. 266 f. Abschliessende Bemerkungen über die Fälschung.	
<b>Excurs:</b> Die <i>Διδαχή</i> und die Waldenser. . . . .	S. 269—274
<b>Ein übersehenes Fragment der <i>Διδαχή</i> in alter lateinischer Übersetzung</b> , mitgetheilt von Oscar von Gebhardt. . . . .	S. 275—286
<b>Zusätze und Berichtigungen</b> . . . . .	S. 287—288
<hr/>	
<b>Text und Übersetzung der <i>Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων</i> nebst Anmerkungen</b> . . . . .	S. 3—64
<b>Indices</b> . . . . .	S. 65—70







112025

BR  
45  
T4

112025

v.002 Teaching of the Twelve  
pt.1-2 Apostles. Die Lehre  
der zwoelf apostel.

DATE DUE	BORROWER'S NAME
JA 22 '70	

Teaching of the...  
Die Lehre der zwoelf apostel

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

